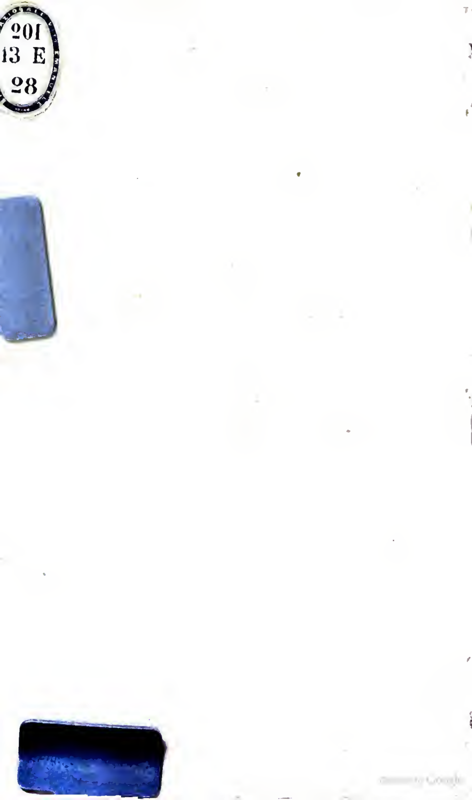



201
13 E
28

ŒUVRES

DE PLATON.

TOME NEUVIÈME.

PARIS. — IMPRIMERIE DE RIGNOUX ET Cie,
RUE DES FRANÇS-BOURGEOIS-S.-MICHEL, N° 8.

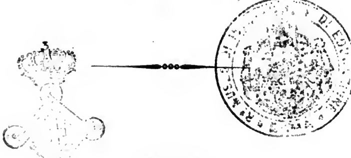
ŒUVRES

DE PLATON,

TRADUITES

PAR VICTOR COUSIN.

TOME NEUVIÈME.



PARIS,

REY ET GRAVIER, LIBRAIRES,
QUAI DES AUGUSTINS, N° 45.

1833.

LA RÉPUBLIQUE.

La scène de ce dialogue, que Socrate raconte, est au Pirée, dans la maison de Céphale.

Sous-interlocuteurs : SOCRATE, GLAUCON, POLÉMARQUE, THRASYMAQUE, ADIMANTE, CÉPHALE.

LIVRE PREMIER.

J'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon *, fils d'Ariston, pour faire notre prière à la déesse et voir aussi comment se passerait la fête **, car c'était la première fois qu'on la célébrait. La

* Glaucon et Adimante, fils d'Ariston et de Perictione, étaient frères de Platon.

** En l'honneur de la déesse, la Diane de Thrace, appelée *Bendis*, et qui avait un autel au Pirée. Introduite pour la première fois à Athènes, à l'époque où cet entretien est supposé avoir eu lieu, cette fête se célébrait le vingtième jour du mois Thargélion, et deux jours avant les petites Panathénées. Voyez la fin de ce premier livre, p. 62, où la

pompe[*], formée par nos compatriotes, me parut belle, et celle des Thraces ne l'était pas moins. Après avoir fait notre prière et vu la cérémonie, nous regagnâmes le chemin de la ville. Comme nous nous dirigions de ce côté, Polémarque, fils de Céphale[**], nous aperçut de loin, et dit à son esclave de courir après nous et de nous prier de l'attendre. Celui-ci m'arrêtant par derrière par mon manteau : Polémarque, dit-il, vous prie de l'attendre. Je me retourne et lui demande où est son maître : Le voilà qui me suit, attendez-le un moment. Eh bien, dit Glaucon, nous l'attendrons. Bientôt arrivent Polémarque avec Adimante, frère de Glaucon, Nicérate, fils de Ni-

ête est appelée les *Bendidées;* Proclus, *Comment. sur la République*, p. 353, et aussi *Comment. sur le Timée*, p. 9; Ruhnken, *ad Tim. Glossar*, p. 62; Hesychius, au mot Βενδίδεια; Meursius, *Feriat. Græc.*, p. 57, et Creuzer, *Symbolik*, t. II, p. 129, seconde édition.

[*] La pompe était une cérémonie où l'on portait en procession les statues des dieux. Voyez Spanheim, sur Callimaque, *Hymn. in Del.*, v. 279.

[**] Céphale, rhéteur de Syracuse, d'autres disent de Thurium, avait pour fils Polémarque, Euthydème, Brachylle et le célèbre orateur Lysias. Il était venu à Athènes sous le gouvernement et à la sollicitation de Périclès. Polémarque fut condamné à mort par les trente tyrans. Voyez Plutarque, *Vie de Lysias*, dans les *Vies des dix Orateurs*, édit. de Reiske, t. II, p. 835.

cias *, et quelques autres qui se trouvaient là s'en revenant de la pompe. Socrate, me dit Polémarque, il paraît que vous retournez à la ville?

Tu ne te trompes pas, lui dis-je.

Vois-tu combien nous sommes?

Oui.

Vous serez les plus forts ou vous resterez ici.

Mais il y a un milieu; c'est de vous persuader de nous laisser aller.

Comment nous persuaderez-vous, si nous ne voulons pas vous entendre?

En effet, dit Glaucon, cela n'est pas facile.

Hé bien! reprit Polémarque, soyez sûrs que nous ne vous écouterons pas.

Ne savez-vous pas, dit Adimante, que ce soir la course des flambeaux **, en l'honneur de la déesse, se fera à cheval?

A cheval! m'écriai-je; cela est nouveau. Comment, c'est à cheval qu'on se passera les flambeaux et qu'on disputera le prix!

Oui, dit Polémarque; et de plus il y aura une veillée *** qui vaudra la peine d'être vue. Nous

* Général athénien qui périt au siége de Syracuse. Voyez Thucydide et Plutarque. Il est question du père et du fils à la fin du *Lachès*. Ce Nicérate fut aussi mis à mort par les Trente.

** Voyez la note à la fin du volume.

*** Le *pervigilium* des Latins.

sortirons après souper pour l'aller voir. Nous trouverons là plusieurs jeunes gens, et nous causerons ensemble. Ainsi restez, je vous prie.

Je vois bien qu'il faudra rester, dit Glaucon.

Si c'est ton avis, lui dis-je, nous resterons.

Nous nous rendîmes donc tous ensemble chez Polémarque, où nous trouvâmes ses deux frères Lysias * et Euthydème **, avec Thrasymaque de Chalcédoine ***, Charmantide **** du bourg de Péanée, et Clitophon *****, fils d'Aristonyme. Céphale, père de Polémarque, y était aussi. Je ne l'avais pas vu depuis long-temps, et il me parut bien vieilli. Il était assis, la tête appuyée sur un coussin, et portait une couronne : car il avait fait ce jour-là un sacrifice domestique. Nous nous assîmes auprès de lui sur des siéges qui se trouvaient disposés en cercle. Dès que Céphale m'aperçut, il me salua et me dit : O Socrate, tu

* Le célèbre orateur de ce nom.

** Celui qui a donné son nom à un dialogue de Platon.

*** Ville de Bithynie. Sur Thrasymaque, voyez le *Phèdre*, ainsi que Cicéron, *Orat.* 52, *de Orat.* III, 12, 16, 32; Quintilien, III, 1, 10; Philostrate, *Vies des Sophistes*, I, 14.

**** Personnage inconnu.

***** Disciple de Thrasymaque, qui a donné aussi son nom à un dialogue attribué faussement à Platon. L'Aristonyme ici mentionné est-il celui que Platon envoya aux Arcadiens pour leur donner des lois en son nom, au rapport de Plutarque, *contre Colotès*, édit. de Reiske, t. X, p. 629?

ne viens guère souvent au Pirée; tu as tort. Si je pouvais encore aller sans fatigue à la ville, je t'épargnerais la peine de venir; nous irions te voir; mais maintenant, c'est à toi de venir ici plus souvent. Car tu sauras que plus je perds le goût des autres plaisirs, plus ceux de la conversation ont pour moi de charme. Fais-moi donc la grace, sans renoncer à la compagnie de ces jeunes gens, de ne pas oublier non plus un ami qui t'est bien dévoué.

Et moi, Céphale, lui répondis-je, j'aime à converser avec les vieillards. Comme ils nous ont devancés dans une route que peut-être il nous faudra parcourir, je regarde comme un devoir de nous informer auprès d'eux si elle est rude et pénible ou d'un trajet agréable et facile. J'apprendrais avec plaisir ce que tu en penses, car tu arrives à l'âge que les poètes appellent le seuil de la vieillesse *. Hé bien, est-ce une partie si pénible de la vie? comment la trouves-tu?

Socrate, me dit-il, je te dirai ce que j'en pense. Nous nous réunissons souvent un certain nombre de gens du même âge, selon l'ancien proverbe **. La plupart, dans ces réunions, s'épui-

* Homère, *Iliade*, chant XXIV, v. 486 et *passim*; Hesiode, *Les œuvres et les jours*, v. 326.

** *Les gens du même âge se plaisent ensemble.* Voyez Apostolius, *Adag.* IX, 78; Erasme, *Adag.* I, 2, 20.

sent en plaintes et en regrets amers au souvenir des plaisirs de la jeunesse, de l'amour, des festins, et de tous les autres agrémens de ce genre : à les entendre, ils ont perdu les plus grands biens ; ils jouissaient alors de la vie, maintenant ils ne vivent plus. Quelques uns se plaignent aussi que la vieillesse les expose à des outrages de la part de leurs proches ; enfin, ils l'accusent d'être pour eux la cause de mille maux. Pour moi, Socrate, je crois qu'ils ne connaissent pas la vraie cause de ces maux ; car si c'était la vieillesse, elle produirait les mêmes effets sur moi et sur tous ceux qui arrivent à mon âge ; or j'ai trouvé des vieillards dans une disposition d'esprit bien différente. Je me souviens qu'étant un jour avec le poète Sophocle, quelqu'un lui dit en ma présence : Sophocle, l'âge te permet-il encore de te livrer aux plaisirs de l'amour ? Tais-toi, mon cher, répondit-il ; j'ai quitté l'amour avec joie comme on quitte un maître furieux et intraitable. Je jugeai dès lors qu'il avait raison de parler de la sorte, et le temps ne m'a pas fait changer de sentiment. En effet, la vieillesse est, à l'égard des sens, dans un état parfait de calme et de liberté. Dès que l'ardeur des passions s'est amortie, on se trouve, comme Sophocle, délivré d'une foule de tyrans insensés. Pour cela, comme pour les chagrins domestiques, ce

n'est pas la vieillesse qu'il faut accuser, Socrate, mais seulement le caractère des vieillards : la modération et la douceur rendent la vieillesse supportable ; les défauts contraires font le tourment du vieillard comme ils feraient celui du jeune homme*.

Charmé de sa réponse et désirant le faire parler davantage : Céphale, lui dis-je, lorsque tu parles de la sorte, la plupart, j'imagine, ne goûtent pas tes raisons, et ils trouvent que tu dois moins à ton caractère qu'à ta grande fortune de porter si légèrement le poids de la vieillesse ; car, disent-ils, la richesse a bien des consolations.

Oui, dit Céphale ; ils ne m'écoutent pas, et s'ils n'ont pas tout-à-fait tort, ils ont beaucoup moins raison qu'ils ne pensent. Thémistocle, insulté par un homme de Sériphe **, qui lui reprochait de devoir sa réputation à sa patrie et nullement à son mérite, lui répondit : Il est vrai que si j'étais de Sériphe, je ne serais pas connu ; mais toi, tu ne le serais pas davantage si tu étais d'Athènes. On pourrait dire, avec autant de raison, aux vieil-

* Cicéron a presque traduit ce discours dans le *Cato*, 3 ; voyez aussi l'imitation de Juncus, dans Stobée, *Sermones*, CXII ; et le passage de Musonius sur la vieillesse, Stobée, *Serm.* CXVI.

** Une des Cyclades, si petite qu'elle en était passée en proverbe.

lards peu riches et chagrins que la pauvreté peut rendre la vieillesse pénible au sage même, mais que sans la sagesse, jamais la fortune ne la rendrait plus douce.

Céphale, repris-je, as-tu hérité de tes ancêtres la plus grande partie de tes biens, ou l'as-tu amassée toi-même ?

Ce que j'ai amassé moi-même, Socrate? Je tiens en ceci le milieu entre mon aïeul et mon père : mon aïeul, dont je porte le nom, avait hérité d'un patrimoine à peu près égal à celui que je possède, et l'accrut considérablement, et mon père Lysanias m'a laissé moins de biens que tu ne m'en vois. Pour moi, il me suffit de transmettre à mes enfans que voici, la fortune de mon père, sans l'avoir diminuée ni sans l'avoir beaucoup augmentée.

Si je t'ai fait cette question, lui dis-je, c'est que tu m'as paru fort peu attaché à la richesse : ce qui est ordinaire à ceux qui ne sont pas les artisans de leur fortune; au lieu que ceux qui la doivent à leur industrie y sont doublement attachés ; ils l'aiment d'abord, parce qu'elle est leur ouvrage, comme les poètes aiment leurs vers et les pères leurs enfans*, et ils l'aiment encore, comme tous les autres hommes, pour l'utilité

* Aristote a imité cette pensée, *Morale à Nicomaque*, IV, 1, et liv. IX, 4

qu'ils en retirent; aussi sont-ils d'un commerce difficile, et n'ayant d'estime que pour l'argent.

Cela est vrai, dit-il.

Très vrai, ajoutai-je; mais dis-nous encore ce qui donne, à ton avis, le plus de prix à la richesse.

Ce que j'ai à dire, répondit Céphale, ne persuaderait peut-être pas beaucoup de personnes. Tu sauras, Socrate, que lorsqu'un homme se croit aux approches de la mort, certaines choses sur lesquelles il était tranquille auparavant éveillent alors dans son esprit des soucis et des alarmes. Ce qu'on raconte des enfers et des châtimens qui y sont préparés à l'injustice, ces récits, autrefois l'objet de ses railleries, portent maintenant le trouble dans son ame: il craint qu'ils ne soient véritables. Affaibli par l'âge, ou plus près de ces lieux formidables, il semble les mieux apercevoir; il est donc plein de défiance et de frayeur; il se demande compte de sa conduite passée; il recherche le mal qu'il a pu faire. Celui qui, en examinant sa vie, la trouve pleine d'injustices, se réveille souvent, pendant la nuit, agité de terreurs subites comme les enfans; il tremble et vit dans une affreuse attente. Mais celui qui n'a rien à se reprocher a sans cesse auprès de lui une douce espérance qui sert de nourrice à sa vieillesse, comme dit Pindare. Car telle est, So-

crate, l'image gracieuse sous laquelle ce poète nous représente, d'une manière on ne peut pas plus admirable, l'homme qui a mené une vie juste et sainte :

L'espérance l'accompagne, berçant doucement son cœur et allaitant sa vieillesse,
L'espérance, qui gouverne à son gré
L'esprit flottant des mortels *.

C'est parce qu'elle prépare cet avenir, que la richesse est à mes yeux d'un si grand prix, non pour tout le monde, mais seulement pour le sage. C'est à la richesse qu'on doit en grande partie de n'être pas réduit à tromper ou à mentir, et de pouvoir, en payant ses dettes et en accomplissant les sacrifices, sortir sans crainte de ce monde, quitte envers les dieux et envers les hommes. La richesse a encore bien d'autres avantages; mais celui-là ne serait pas le dernier que je ferais valoir pour montrer combien elle est utile à l'homme sensé.

Céphale, lui dis-je, ce que tu viens de dire est très beau; mais est-ce bien définir la justice, que de la faire consister simplement à dire la vérité et à rendre à chacun ce qu'on en a reçu, ou bien cela n'est-il pas tantôt juste et tantôt injuste?

* Fragments, tom. III, 1, p. 80, édit. de Heyne. C'est le fragment CCXLIII dans Boeck, t. II, p. 682.

Par exemple, si un homme atteint de folie redemandait à son ami les armes qu'il lui a confiées dans le plein exercice de sa raison, tout le monde convient qu'il ne faudrait pas les lui rendre, et qu'il y aurait de l'injustice à le faire, comme à vouloir lui dire toute la vérité dans l'état où il se trouve.

Cela est certain.

La justice ne consiste donc pas précisément à dire la vérité, et à rendre à chacun ce qui lui appartient.

C'est pourtant là sa définition, interrompit Polémarque, s'il faut en croire Simonide.

Bien, dit Céphale; je vous laisse continuer entre vous l'entretien; il est temps que j'aille achever mon sacrifice.

C'est donc à Polémarque que tu laisses ta succession? lui dis-je.

Oui, répondit-il en souriant; et en même temps il sortit pour se rendre au lieu du sacrifice.

Apprends-moi donc, Polémarque, puisque tu prends la place de ton père, ce que dit Simonide de la justice et en quoi tu l'approuves.

Il dit que le caractère propre de la justice est de rendre à chacun ce qu'on lui doit*; et en cela je trouve qu'il dit vrai.

* *Simonidis fragmenta*, CLXI; dans les *Poetæ Græci minores* de Gaisford, t. I, p. 401.

L'autorité de Simonide est imposante* : c'était un sage, un homme divin. Mais peut-être, Polémarque, entends-tu ce qu'il dit; pour moi, je ne le comprends pas. Il est évident qu'il n'entend pas qu'on doive rendre, comme nous disions tout à l'heure, un dépôt quel qu'il soit, lorsque celui qui le réclame n'a plus sa raison. Cependant ce dépôt est une dette; n'est-ce pas?

Oui.

Et pourtant il faut bien se garder de le rendre à qui n'a plus sa raison.

Certainement.

Simonide a donc voulu dire autre chose, en disant qu'il est juste de rendre à chacun ce qu'on lui doit.

Sans doute, puisqu'il pense que la dette de l'amitié est de faire du bien à ses amis, et de ne jamais leur nuire.

J'entends. Ce n'est point rendre à son ami ce qu'on lui doit que de lui remettre l'or qu'il nous a confié, lorsqu'il ne peut le recevoir qu'à son préjudice. N'est-ce pas là le sens des paroles de Simonide?

Oui, dit Polémarque.

Mais, repris-je, faut-il rendre à ses ennemis ce qu'on se trouvera leur devoir?

* C'est une ironie; car Simonide était le poète favori des Sophistes. Voyez le *Protagoras*.

Oui, ce qu'on leur doit; mais on ne doit à un ennemi que ce qui convient, c'est-à-dire du mal.

Simonide, à ce qu'il semble, a déguisé sa pensée à la manière des poètes. Il a cru, apparemment, que la justice consiste à rendre à chacun ce qui convient; mais au lieu de cela, il a dit ce qu'on lui doit.

Pourquoi pas?

Si quelqu'un lui eût demandé: Simonide, à qui la médecine donne-t-elle ce qui convient, et que lui donne-t-elle? quelle réponse penses-tu qu'il eût faite?

Qu'elle donne au corps la nourriture et les boissons convenables.

Et l'art du cuisinier, que donne-t-il et à qui donne-t-il ce qui convient?

Il donne à chaque mets son assaisonnement.

Eh bien, cet art qu'on appelle la justice, que donne-t-il, et à qui donne-t-il ce qui convient?

D'après ce que nous avons dit tout à l'heure, Socrate, la justice fait du bien aux amis et du mal aux ennemis.

Simonide appelle donc justice, faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis?

Il me semble.

Qui peut faire le plus de bien à ses amis et de mal à ses ennemis en cas de maladie?

Le médecin.

Et sur mer, en cas de danger?

Le pilote.

Et l'homme juste, en quelle occasion et en quoi peut-il faire le plus de bien à ses amis et de mal à ses ennemis?

A la guerre, ce me semble, en attaquant les uns et en défendant les autres.

Fort bien : mais, mon cher Polémarque, on n'a que faire de médecin quand on n'est pas malade.

Cela est vrai.

Ni de pilote lorsqu'on n'est pas sur mer.

Cela est encore vrai.

Pareillement l'homme juste est-il inutile lorsqu'on ne fait pas la guerre?

Il n'en est pas tout-à-fait de même, à mon avis.

La justice est donc utile aussi en temps de paix?

Oui.

Et l'agriculture de même?

Oui.

Pour recueillir les fruits de la terre?

Oui.

Le métier de cordonnier est utile aussi?

Oui.

Tu me diras que c'est pour avoir une chaussure.

Sans doute.

Dis-moi de même en quoi la justice peut-elle être utile pendant la paix.

Dans le commerce.

Entends-tu par là des affaires pour lesquelles on s'associe, ou bien quelque autre chose?

C'est cela même que j'entends.

Eh bien, au jeu de dés, vaut-il mieux s'associer à l'homme juste ou au joueur de profession?

Au joueur de profession.

Et pour la construction d'une maison, l'homme juste est-il un compagnon plus utile que l'architecte?

Tout au contraire.

En fait de musique aussi, il vaut mieux avoir affaire au musicien qu'à l'homme juste; de même en quel cas vaut-il mieux avoir affaire à celui-ci qu'à celui-là?

En fait d'argent.

Encore ne sera-ce peut-être pas lorsqu'il faudra en faire usage; car si je veux vendre ou acheter un cheval en commun avec quelqu'un, je m'associerai plutôt avec le maquignon.

Évidemment.

Et s'il s'agit d'un vaisseau, avec le constructeur ou le pilote.

Il semble.

Dans quel emploi en commun de mon argent l'homme juste me sera-t-il d'une utilité particulière?

Lorsqu'il s'agira, Socrate, de le mettre en dépôt et de le conserver.

C'est-à-dire quand je ne voudrai faire aucun usage de mon argent et le laisser oisif.

Tu pourrais bien avoir raison

Ainsi, dans ce cas, l'utilité de la justice commence précisément où finit celle de l'argent.

Apparemment.

Lors donc qu'il faudra conserver une serpette, la justice sera utile pour garantir au public comme aux particuliers la sûreté du dépôt : mais lorsqu'il faudra s'en servir, c'est l'art du vigneron qui sera utile.

Cela est évident.

De même si je veux garder un bouclier et une lyre sans en faire usage, la justice me sera utile à cela ; mais si je veux m'en servir, j'aurai recours au musicien et au maître d'escrime.

Il le faut bien.

Et, en général, à l'égard de quelque chose que ce soit, la justice sera inutile quand on se servira de cette chose, et utile quand on ne s'en servira pas.

Peut-être.

Mais, mon cher, la justice n'est donc pas d'une grande importance, si elle n'est utile que par rapport aux choses dont on ne fait pas usage. Examinons encore ceci : celui qui est le plus

adroit à porter des coups, soit à la lutte, soit à la guerre, n'est-il pas aussi le plus adroit à se garder de ceux qu'on lui porte?

Oui.

Et celui qui est le plus habile à se garder d'une maladie et à la prévenir, n'est-il pas en même temps le plus capable de la donner à un autre?

Je le crois.

Mais quel est le plus propre à garder * une armée? N'est-ce pas celui qui sait dérober les desseins et les projets de l'ennemi?

Sans doute.

Par conséquent le même homme qui est propre à garder une chose, est aussi propre à la dérober.

A ce qu'il semble.

Si donc le juste est propre à garder de l'argent, il sera propre aussi à le dérober?

Du moins, c'est une conséquence de ce que nous venons de dire.

A ce compte, l'homme juste est donc un fri-

* Premier sophisme sur le double sens de φυλάξαι *se garder* et *garder*. Socrate conclut d'abord d'un sens à l'autre. Ensuite, sur cette supposition que, qui peut se garder d'un coup peut aussi le porter, il en conclut que qui peut garder une chose peut aussi la dérober. Ces jeux de mots étaient les armes ordinaires des Sophistes, et Socrate les emploie ici contre eux par ironie.

pon. Il paraît que tu dois cette idée à Homère qui vante beaucoup Autolycus, aïeul maternel d'Ulysse, et dit qu'il *surpassa tous les hommes dans l'art de dérober et de mentir* *. Par conséquent, selon Homère, Simonide et toi, la justice n'est autre chose que l'art de dérober pour le bien de ses amis et pour le mal de ses ennemis : n'est-ce pas ainsi que tu l'entends?

Non, par Jupiter, s'écria Polémarque; je ne sais plus alors ce que j'ai voulu dire. Cependant il me semble toujours que la justice consiste à obliger ses amis et à nuire à ses ennemis.

Mais, continuai-je, qu'entends-tu par amis? Ceux qui nous paraissent gens de bien, ou ceux qui le sont, quand même ils ne nous paraîtraient pas tels? Je te demande la même chose des ennemis.

Il me paraît naturel d'aimer ceux qu'on croit gens de bien et de haïr ceux qu'on croit méchans.

Mais n'arrive-t-il pas aux hommes de s'y méprendre, de juger que tel est honnête homme qui n'en a que l'apparence, ou que tel est un fripon qui est honnête homme?

J'en conviens.

* *Odyssée*, XIX, v. 395.

Ceux qui se trompent ainsi ont donc alors pour ennemis des gens de bien, et des méchans pour amis.

Oui.

Ainsi, pour eux, la justice consiste à faire du bien aux méchans, et du mal aux bons.

Il semble.

Mais les bons sont justes et incapables de faire du mal à personne.

Cela est vrai.

Il est donc juste, selon ce que tu dis, de faire du mal à ceux qui ne nous en font pas.

Point du tout, Socrate; c'est dire une chose criminelle.

Alors c'est aux méchans qu'il est juste de nuire, et aux bons qu'il est juste de faire du bien?

Cela est plus raisonnable.

Mais il arrivera, Polémarque, que pour tous ceux qui se trompent dans leurs jugemens sur les hommes, la justice sera de nuire à leurs amis, car ils les considèreront comme méchans, et de faire du bien à leurs ennemis, par la raison contraire : conclusion directement opposée à ce que nous faisions dire à Simonide.

Elle est pourtant rigoureuse; mais changeons quelque chose à la définition de l'ami et de l'ennemi : elle ne me paraît pas exacte.

Comment disions-nous, Polémarque?

Nous disions que l'ami est celui qui paraît homme de bien.

Quel changement veux-tu faire?

Je voudrais dire que l'ami doit tout à la fois paraître homme de bien et l'être en effet, et que celui qui le paraît sans l'être, n'est ami qu'en apparence. Il faut modifier de même la définition de l'ennemi.

A ce compte, l'ami véritable sera l'homme de bien, et le méchant le véritable ennemi.

Oui.

Tu veux donc que nous ajoutions aussi quelque chose à notre définition de la justice; nous avions dit d'abord qu'elle consiste à faire du bien à son ami, et du mal à son ennemi; maintenant il faudrait que nous ajoutions : si l'ami est honnête homme et si l'ennemi ne l'est pas?

Oui; je trouve que cela serait bien dit.

IX Dis-moi, l'homme juste est-il capable de faire du mal à un homme quel qu'il soit?

Sans doute; il en doit faire à ses ennemis qui sont les méchans.

Les chevaux à qui on fait du mal en deviennent-ils meilleurs ou pires?

Ils en deviennent pires.

Dans la vertu qui est propre à leur espèce ou dans celle qui est propre aux chiens?

Dans la vertu qui est propre à leur espèce.

Et les chiens auxquels on fait du mal deviennent pires dans la vertu qui est propre à leur espèce et non dans la vertu propre aux chevaux?

Nécessairement.

Ne dirons-nous pas aussi que les hommes à qui on fait du mal deviennent pires dans la vertu qui est propre à l'homme?

Sans doute.

La justice n'est-elle pas une vertu qui est propre à l'homme?

Assurément.

Ainsi, mon cher ami, c'est une nécessité que les hommes à qui on fait du mal en deviennent plus injustes*.

Il y a apparence.

Mais un musicien peut-il, au moyen de son art, rendre ignorant dans la musique?

Cela est impossible.

L'art de l'écuyer peut-il rendre inhabile à monter à cheval?

Non.

Eh bien, l'homme juste peut-il, par la justice qui est en lui, rendre un autre homme injuste? et, en général, les bons peuvent-ils, par la vertu

* L'ironie est ici visible; et cette conséquence forcée avertit assez que le but de Socrate est d'abord seulement d'embarrasser l'écolier des Sophistes.



qui leur est propre, rendre les autres méchans?

Cela ne se peut.

Car refroidir n'est pas l'effet du chaud, mais de son contraire.

Évidemment.

Humecter n'est pas l'effet du sec, mais de son contraire.

Sans doute.

L'effet du bon n'est pas non plus de mal faire; c'est l'effet de son contraire.

Oui.

Mais l'homme juste est bon.

Assurément.

Ce n'est donc pas le propre de l'homme juste de faire du mal ni à son ami, ni à qui que ce soit, mais de son contraire, c'est-à-dire de l'homme injuste.

Il me semble, Socrate, que tu as parfaitement raison.

Si donc quelqu'un dit que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que l'homme juste doit du mal à ses ennemis comme il doit du bien à ses amis, ce langage n'est pas celui d'un sage, car il n'est pas conforme à la vérité: nous venons de voir que jamais il n'est juste de faire du mal à personne.

J'en tombe d'accord.

Et nous résisterons d'un commun accord, toi et moi, si l'on avance qu'une semblable maxime

est de Simonide, de Bias, de Pittacus ou de quelque autre sage et homme vénéré.

Je suis prêt à me joindre à toi.

Sais-tu à qui j'attribue cette maxime, qu'il est juste de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis?

A qui?

Je crois qu'elle est de Périandre *, de Perdiccas **, de Xerxès, d'Isménias *** le Thébain, ou de quelque autre riche personnage, enivré de sa puissance.

Très bien dit.

Soit; mais puisque la justice ne consiste pas en cela, qui nous dira en quoi elle consiste?

Plusieurs fois, pendant notre entretien, Thrasymaque s'était efforcé de prendre la parole pour nous contredire. Ceux qui étaient auprès de lui l'avaient retenu, voulant nous entendre jusqu'à la fin. Mais lorsque la discussion s'arrêta, et que j'eus prononcé ces dernières paroles, il ne put se contenir plus long-temps, et prenant son élan, comme une bête sauvage, il vint à nous comme pour nous mettre en pièces. La frayeur nous saisit, Polémarque et moi. Élevant

* Tyran de Corinthe.

** Roi de Macédoine et père du roi Archélaüs.

*** Citoyen puissant de Thèbes. Xénophon en parle *Hist. Gr.*, III, 5, 1. Voyez le *Ménon*.

ensuite une voix forte au milieu de la compagnie : Socrate, me dit-il, que signifie tout ce verbiage? et à quoi bon ce puéril échange de mutuelles concessions? Veux-tu sincèrement savoir ce que c'est que la justice? Ne te borne pas à interroger les gens et à faire vanité de réfuter ensuite leurs réponses, quand tu sais bien qu'il est plus aisé d'interroger que de répondre; réponds à ton tour, et dis-nous ce que c'est que la justice. Et ne va pas me dire que c'est ce qui convient, ce qui est utile, ce qui est avantageux, ce qui est lucratif, ce qui est profitable; fais une réponse nette et précise, parce que je ne suis pas homme à me payer de ces niaiseries. A ces mots, épouvanté, je le regardai en tremblant; et je crois que j'aurais perdu la parole s'il m'avait regardé le premier*; mais j'avais déja jeté les yeux sur lui, au moment où sa colère éclata par ce discours. Je fus donc en état de lui répondre, et lui dis avec un peu moins de frayeur : O Thrasymaque, ne t'emporte pas contre nous. Si nous nous sommes trompés, Polémarque et moi, c'est malgré nous, sois-en persuadé. Si nous cherchions

* Allusion à l'opinion populaire que le regard du loup, jeté sur quelqu'un, le rendait muet : on évitait ce malheur en regardant le loup le premier. Voyez le Scholiaste de Théocrite, Idylle XIV, 22; Virgile, *Eglogue* IX, 53.

de l'or, nous ne voudrions pas nous ôter les moyens de le découvrir par de vaines déférences; et maintenant que nos recherches ont un objet bien plus précieux que l'or, la justice, peux-tu nous croire assez insensés pour faire un pareil jeu au lieu de nous appliquer sérieusement à la découvrir? Garde-toi bien, mon cher, de le penser. Mais je le vois, notre entreprise est au-dessus de nos forces. Aussi vous autres gens habiles, devriez-vous avoir pour notre faiblesse plus de pitié que de courroux. Thrasymaque accueillit ces paroles avec les éclats d'un rire forcé: Par Hercule, dit-il, voilà l'ironie ordinaire de Socrate. Ne l'avais-je pas dit tout à l'heure que tu ne voudrais pas répondre, que tu plaisanterais à ta manière, et t'arrangerais pour ne faire aucune réponse à mes questions. Tu es fin, Thrasymaque, lui dis-je; tu savais bien que si en demandant à quelqu'un de quoi est composé le nombre douze tu lui disais: ne réponds ni deux fois six ni trois fois quatre ni six fois deux ni quatre fois trois, parce que je ne me paie pas de ces niaiseries; tu savais bien qu'à cette condition il ne pourrait te répondre. Mais s'il te disait à son tour: Thrasymaque, que prétends-tu? que je ne fasse aucune des réponses que tu as faites d'avance? Mais si la vraie réponse se trouve être une de celles-là, veux-tu que je dise autre chose que

la vérité ? Dis, qu'aurais-tu à lui répondre ?

Vraiment, dit Thrasymaque, voilà qui a bien du rapport avec ce que nous disons.

Pourquoi non, repris-je ? Mais quand en effet il n'y en aurait pas, si celui qu'on interroge juge qu'il y en a, crois-tu qu'il répondra moins selon sa pensée, que nous le lui défendions ou non ?

Est-ce là ce que tu prétends faire ? vas-tu me donner pour réponse une de celles que je t'ai d'abord interdites ?

Je ne serais pas surpris si, après y avoir pensé, je prenais ce parti.

Hé bien ! si je te montre qu'on peut faire sur la justice une réponse meilleure que toutes les précédentes, à quelle peine te condamneras-tu ?

A la peine justement réservée à tout ignorant, celle d'être instruit par un plus habile. Je m'y soumets volontiers.

En vérité tu es plaisant. Outre la peine d'apprendre, tu me donneras encore de l'argent.

Oui, quand j'en aurai.

Nous en avons, dit Glaucon. S'il ne tient qu'à cela, parle, Thrasymaque ; nous paierons tous pour Socrate.

Oui, je comprends, dit Thrasymaque ; pour que Socrate, selon sa manœuvre accoutumée, se dispense de répondre, et quand on lui aura

répondu, reprenne et réfute tout ce qu'on aura dit.

Mais, que pourrait-on répondre quand on ne sait rien, qu'on ne s'en cache pas, et qu'un personnage habile nous interdit encore toutes les réponses qu'on pourrait faire? C'est plutôt à toi de parler, puisque tu te vantes de savoir et d'avoir à dire quelque chose. Ne te fais donc pas prier. Réponds pour l'amour de moi, et n'envie pas à Glaucon et aux autres l'instruction qu'ils attendent de toi.

Aussitôt Glaucon et tous les assistans le conjurèrent de se rendre. Cependant Thrasymaque, tout en affectant d'insister pour que je me laissasse interroger, ne cachait pas l'envie qu'il avait de parler dans l'espoir de s'attirer des applaudissemens; car il était persuadé qu'il avait à faire une admirable réponse. A la fin donc il se rendit : Voilà, dit-il, le grand secret de Socrate : Il ne veut rien enseigner, et il va de tous les côtés apprenant des autres, sans en savoir aucun gré à personne.

Tu as raison, Thrasymaque, de dire que j'apprends des autres; mais tu as tort d'ajouter que je ne leur en sais aucun gré. Je leur témoigne ma reconnaissance autant qu'il est en moi; j'applaudis : c'est tout ce que je puis faire, n'ayant pas d'argent. Tu verras toi-même tout à l'heure com-

bien j'applaudis volontiers à ce qui me paraît bien dit, aussitôt que tu auras répondu; car je suis convaincu que tu répondras on ne peut mieux.

Écoute donc. Je dis que la justice n'est autre chose que ce qui est avantageux au plus fort. Hé bien, pourquoi n'applaudis-tu pas? Tu te gardes bien de le faire.

Attends du moins que j'aie compris ta pensée, car je ne l'entends pas encore. La justice est, dis-tu, ce qui est avantageux au plus fort. Qu'entends-tu par là, Thrasymaque? veux-tu dire que parce que l'athlète Polydamas* est plus fort que nous, et qu'il lui est avantageux pour soutenir ses forces de manger du bœuf, il y a aussi de l'avantage pour nous à prendre la même nourriture?

Tu es un effronté, Socrate, et tu ne cherches qu'à donner un mauvais tour à tout ce qu'on dit.

Point du tout: mais, de grace, explique-toi plus clairement.

Ne sais-tu pas que les différens États sont ou monarchiques ou aristocratiques ou populaires?

Je le sais.

Dans tout État, celui qui gouverne n'est-il pas le plus fort?

* Célèbre athlète de Thessalie. Pausanias, VI, 5; VII, 27.

Assurément.

Quiconque gouverne ne fait-il pas des lois à son avantage : le peuple, des lois populaires ; le monarque, des lois monarchiques, et ainsi des autres gouvernemens ; et ces lois faites, ne déclarent-ils pas que la justice dans les subordonnés consiste à observer ces lois, dont l'objet est leur propre avantage, et ne punissent-ils pas celui qui les transgresse, comme coupable d'une action injuste? Voici donc mon opinion. Dans tout État la justice est l'intérêt de qui a l'autorité en main, et par conséquent du plus fort. D'où il suit pour tout homme qui sait raisonner, que partout la justice et ce qui est avantageux au plus fort, sont la même chose.

Je comprends à présent ce que tu veux dire. Cela est-il vrai ou non, c'est ce que je vais tâcher d'examiner. Tu définis la justice, ce qui est avantageux ; cependant tu m'avais défendu de la définir ainsi. Il est vrai que tu ajoutes, au plus fort.

Ce n'est rien peut-être.

Je ne sais pas encore si c'est grand'chose ou non : je sais seulement qu'il faut voir si ce que tu dis est vrai. Je conviens avec toi que la justice est quelque chose d'avantageux ; mais tu ajoutes que c'est seulement au plus fort. Voilà ce que j'ignore, et ce qu'il faut examiner.

Examine.

Tout à l'heure. Réponds-moi : Ne dis-tu pas que la justice consiste à obéir à ceux qui gouvernent?

Oui.

Mais ceux qui gouvernent dans les différens États sont-ils infaillibles ou peuvent-ils se tromper?

Ils peuvent se tromper.

Ainsi, lorsqu'ils feront des lois, les unes seront bien, les autres seront mal faites.

Je le pense.

C'est-à-dire que les unes seront conformes et les autres contraires à leur intérêt.

Oui.

Cependant, ces lois une fois établies, les sujets doivent les observer, et c'est en cela que consiste la justice, n'est-ce pas?

Sans doute.

Il est donc juste, selon toi, non seulement de faire ce qui est avantageux, mais encore ce qui est désavantageux au plus fort.

Que dis-tu là?

Ce que tu dis toi-même. Mais examinons mieux la chose. N'es-tu pas convenu que ceux qui gouvernent se trompent quelquefois sur leur intérêt dans les lois qu'ils imposent aux sujets, et qu'il est juste que les sujets fassent tout ce qui leur est commandé?

J'en suis convenu.

Avoue donc aussi qu'en disant qu'il est juste que les sujets fassent tout ce qui leur est commandé, tu es convenu que la justice consiste à faire ce qui est désavantageux à ceux qui gouvernent, c'est-à-dire aux plus forts, dans le cas où, sans le vouloir, ils commandent quelque chose de contraire à leur intérêt. Et de là, très habile Thrasymaque, ne faut-il pas conclure qu'il est juste de faire tout le contraire de ce que tu disais d'abord, puisqu'alors ce qui est ordonné au plus faible est désavantageux au plus fort?

Voilà qui est évident, Socrate, interrompit Polémarque.

Sans doute, reprit Clitophon, puisqu'on a ton témoignage. — Et est-il besoin de témoignage, continua Polémarque? Thrasymaque lui-même convient que ceux qui gouvernent commandent quelquefois des choses contraires à leur intérêt, et qu'il est juste, même en ce cas, que les sujets obéissent. — Thrasymaque, dit Clitophon, a dit seulement qu'il est juste que les sujets fassent ce qui leur est commandé. — Mais il avait aussi avancé que la justice est ce qui est avantageux au plus fort; et après avoir posé ces deux principes, il est ensuite demeuré d'accord que les plus forts font quelquefois des lois contraires à leur intérêt. Or, de tout cela, il suit que la justice n'est

pas plus ce qui est avantageux que ce qui est désavantageux au plus fort. — Mais, par l'intérêt du plus fort, Thrasymaque a entendu ce que le plus fort croit lui être avantageux : c'est là, selon lui, ce que le plus faible doit faire, et en quoi consiste la justice. — Thrasymaque ne l'a pas dit.

Polémarque, repris-je, cela n'y fait rien. Si Thrasymaque y consent, nous adopterons cette explication. Dis-moi donc, Thrasymaque : Entends-tu ainsi par la justice ce que le plus fort croit lui être avantageux, qu'il se trompe ou non?

Moi! point du tout. Crois-tu que j'appelle plus fort *, celui qui se trompe, en tant qu'il se trompe.

Je pensais que c'était là ce que tu disais, en convenant que ceux qui gouvernent ne sont pas infaillibles, et qu'ils se trompent quelquefois.

Tu calomnies mes paroles, Socrate; c'est justement comme si tu appelais médecin celui qui se trompe dans le traitement des malades, en tant qu'il se trompe; ou calculateur, celui qui se

* Κρείττων a deux sens : il se dit de celui qui est plus fort physiquement et de celui qui est plus fort moralement, c'est-à-dire meilleur. Thrasymaque, pour se tirer d'embarras, l'emploie maintenant dans le second sens, après l'avoir pris et laissé prendre dans le premier. Ce sophisme verbal est impossible à rendre en français.

trompe quelquefois dans un calcul, en tant qu'il se trompe. Il est vrai que l'on dit : le médecin, le calculateur, le grammairien s'est trompé; mais, à mon avis, aucun d'eux ne se trompe, en tant qu'il est ce qu'on le dit être. Et, à parler rigoureusement, puisque tu veux de la rigueur dans les termes, aucun artiste ne se trompe ; car il ne se trompe qu'autant que son art l'abandonne, et en cela il n'est plus artiste. Il en est ainsi de tout art, de toute science, de toute autorité; ce n'est pas en tant qu'autorité qu'elle se trompe. Cependant dans le langage ordinaire on dit : le médecin s'est trompé, l'autorité s'est trompée. Suppose donc que j'ai parlé comme le vulgaire. Mais maintenant je te dis, avec toute l'exactitude requise, que celui qui gouverne, en tant qu'il gouverne, ne peut se tromper. Ce qu'il ordonne est donc toujours ce qu'il y a de plus avantageux pour lui, et s'y conformer est le devoir de quiconque lui est soumis. Ainsi, comme je le disais d'abord, la justice est ce qui est avantageux au plus fort *.

Soit; et tu crois que je suis un calomniateur? XI

Très certainement.

Tu crois que j'ai cherché à te tendre des piéges par des interrogations captieuses ?

* Pris ici dans le sens de *meilleur*.

Je l'ai bien vu; mais tu n'y gagneras rien. J'apercevrai toutes tes ruses, et tes ruses éventées, tu n'espères pas l'emporter sur moi dans la dispute.

Je ne veux te tendre aucun piége; mais pour que rien de semblable ne puisse avoir lieu, dis-moi si cette expression, celui qui gouverne, le plus fort, dont l'intérêt, disais-tu, est pour le plus faible la règle du juste, tu la prends comme le vulgaire, ou dans son sens rigoureux.

Dans le sens le plus rigoureux. Mets en œuvre à présent tes artifices et tes calomnies, et fais voir ce que tu peux; je ne m'y oppose pas, mais en vérité tu perdras ta peine.

Me crois-tu assez insensé pour essayer de *tondre un lion* * et calomnier Thrasymaque?

Tu l'as essayé, et sans y parvenir.

Trève à ces propos, et réponds-moi: le médecin, en le définissant avec rigueur comme tu disais, a-t-il pour objet de gagner de l'argent ou de guérir les malades?

De guérir les malades.

Et le pilote, j'entends le vrai pilote, est-il matelot ou chef de matelots?

Il est leur chef.

* Proverbe pour dire : *Entreprendre quelque chose au dessus de ses forces.* Voyez le Scholiaste et Apostolius, IX, 32.

Peu importe qu'il soit comme eux sur le vaisseau, il n'en est pas plus matelot pour cela;* car ce n'est pas parce qu'il va sur mer qu'il est pilote, mais à cause de son art et de l'autorité qu'il a sur les matelots.

Cela est vrai.

Les matelots n'ont-ils pas un intérêt qui leur est propre?

Oui.

Et le but de leur art n'est-il pas de rechercher et de procurer à chacun d'eux ce qui lui est avantageux?

Sans doute.

Mais un art quelconque a-t-il un intérêt étranger, et ne lui suffit-il pas d'être en lui-même aussi parfait que possible?

Comment dis-tu?

Si tu me demandais s'il suffit au corps d'être corps, ou s'il lui manque encore quelque chose, je te répondrais que oui, et que c'est pour cela qu'on a inventé la médecine, parce que le corps est quelquefois malade, et que cet état ne lui convient pas. C'est donc pour procurer au corps ce qui lui est avantageux, que la médecine a été inventée. Ai-je raison ou non?

* Il y a en Grec tant d'anologie entre vaisseau (ναῦς) et matelot (ναύτης), qu'il serait assez naturel d'appeler matelot quiconque est sur le vaisseau, et le pilote lui-même.

Tu as raison.

Je te demande de même si la médecine, ou tout autre art, admet en soi quelque défaut, et s'il lui faut encore quelque vertu, comme aux yeux la faculté de voir, aux oreilles celle d'entendre, un autre art enfin qui remédie à cette imperfection? L'art en lui-même est-il aussi sujet à quelque défaut, en sorte que chaque art ait besoin d'un autre art qui veille à son intérêt, celui-ci d'un autre, et ainsi à l'infini? ou bien chacun pourvoit-il par lui-même à ce qui lui manque? ou plutôt n'a-t-il besoin pour cela ni de lui-même ni du secours d'aucun autre art, étant de sa nature exempt de tout défaut et de toute imperfection? de sorte qu'il ne doit avoir d'autre but que l'intérêt de la chose sur laquelle il s'exerce, et que sa perfection naturelle n'est point altérée, tant qu'il reste tout entier ce qu'il est par essence. Examine avec une attention scrupuleuse lequel de ces deux sentimens est le plus vrai.

C'est le dernier.

La médecine ne regarde donc pas son intérêt, mais celui du corps?

Sans contredit.

Il en est de même de l'équitation par rapport au cheval, et en général des autres arts, qui, désintéressés en eux-mêmes, n'ont en vue que l'intérêt de la chose sur laquelle ils s'exercent.

Cela est comme tu dis.

Mais, Thrasymaque, l'art gouverne ce sur quoi il s'exerce et leur rapport est celui du plus fort au plus faible.

Il eut de la peine à m'accorder cela.

Il n'est donc point d'art ni de science qui se propose ni qui ordonne ce qui est avantageux au plus fort qui l'exerce : tous ont pour but l'intérêt du plus faible sur qui ils s'exercent.

Il essaya de contester ce point, mais à la fin il l'accorda.

Ainsi, lui dis-je alors, le médecin, en tant que médecin, ne se propose ni n'ordonne ce qui lui est avantageux, mais ce qui est avantageux au malade : car nous sommes convenus que le médecin, en tant que médecin, gouverne le corps et n'est pas un mercenaire. N'est-il pas vrai ?

Il en convint.

Et que le vrai pilote n'est pas matelot, mais chef de matelots.

J'en suis convenu, dit Thrasymaque. .

Un tel chef n'aura donc pas en vue et n'ordonnera pas ce qui lui est avantageux, mais ce qui est avantageux à ses subordonnés, c'est-à-dire aux matelots.

Il l'avoua quoique avec difficulté.

Par conséquent, Thrasymaque, tout homme qui gouverne, considéré comme tel et de quel-

que nature que soit son autorité, ne se propose jamais son intérêt propre, mais celui des sujets : c'est à ce but qu'il vise, c'est pour leur procurer ce qui leur est avantageux et convenable, qu'il dit tout ce qu'il dit et fait tout ce qu'il fait.

Nous en étions là, et tous les assistans voyaient clairement que la définition de la justice était devenue précisément le contraire de celle de Thrasymaque, lorsqu'au lieu de répondre : Socrate, me dit-il, as-tu une nourrice? Qu'est-ceci, repliquai-je, ne vaut-il pas mieux répondre que de faire de pareilles questions?

Elle a grand tort, reprit-il, de te laisser ainsi morveux et de ne pas te moucher. En vérité tu en as besoin; car elle ne t'a seulement pas appris ce que c'est que des troupeaux et un berger.

Explique-toi, je te prie.

Tu crois que les bergers pensent au bien de leurs troupeaux, qu'ils les engraissent et les soignent dans une autre vue que leur intérêt et celui de leurs maîtres. De même tu t'imagines que dans les États, ceux qui gouvernent véritablement, sont dans d'autres sentimens à l'égard de leurs sujets que les bergers à l'égard de leurs troupeaux : tu t'imagines que jour et nuit ils sont occupés d'autre chose que de leur propre intérêt; tu es si loin de connaître la nature du juste et de l'injuste que tu ne sais pas même

qu'en réalité la justice est un bien pour tout autre que pour l'homme juste, qu'elle est utile au plus fort qui commande, et nuisible au plus faible qui obéit; que l'injustice, au contraire, soumet à son joug l'homme simple par excellence, le juste qui, étant le sujet du plus fort, se dévoue à son intérêt, et travaille à son bonheur, sans penser au sien. Simple que tu es, vois donc que le juste a partout le dessous vis-à-vis l'injuste. Dans les transactions privées, tu trouveras toujours que le dernier résultat est un gain pour l'injuste, une perte pour le juste. Dans les affaires publiques, quand il faut donner, le juste, avec des biens égaux, donne davantage; faut-il recevoir? le profit est tout entier pour l'injuste. Que l'un ou l'autre exerce quelque charge : le premier, s'il ne lui arrive rien de pis, laisse dépérir ses affaires domestiques par le peu de soin qu'il y apporte, et la justice l'empêche de les rétablir au préjudice de l'État; de plus, il est odieux à ses amis et à ses proches, parce qu'il ne veut rien faire pour eux au delà de ce qui est équitable. C'est tout le contraire pour l'injuste; comme j'ai déja dit, ayant un grand pouvoir, il s'en sert pour gagner le plus possible. Voilà l'homme qu'il faut considérer, si tu veux comprendre combien l'injustice est plus avantageuse que la justice. Tu le comprendras encore mieux,

si tu considères l'injustice parvenue à son dernier terme, mettant le comble au bonheur de l'homme injuste et au malheur de celui qui en est la victime, et qui ne veut pas repousser l'injustice par l'injustice : je parle de la tyrannie qui ne s'empare point en détail du bien d'autrui, mais l'envahit tout à la fois au moyen de la fraude ou de la violence, sans distinction de ce qui est sacré ou profane, de ce qui appartient aux particuliers ou à l'État. Qu'un homme soit pris sur le fait commettant quelqu'une de ces injustices, des supplices et les noms les plus odieux l'attendent ; selon la nature de l'injustice particulière qu'il aura commise, on l'appellera sacrilége, ravisseur, voleur, fripon, brigand. Mais un tyran qui s'est rendu maître des biens et de la personne de ses concitoyens, au lieu de ces noms détestés, est appelé homme heureux, non seulement par ses concitoyens, mais encore par tous ceux qui viendront à savoir qu'il n'y a pas une espèce d'injustice qu'il n'ait commise ; car si on donne à l'injustice des noms odieux, ce n'est pas qu'on craigne de la commettre, c'est qu'on craint de la souffrir. Ainsi, Socrate, l'injustice, quand elle est portée jusqu'à un certain point, est plus forte, plus libre, plus puissante que la justice, et comme je le disais en commençant, la justice est ce qui est avantageux au plus fort, et

l'injustice est utile et profitable à elle-même.

A ces mots, Thrasymaque parut vouloir s'en aller, après nous avoir comme inondé les oreilles, à la manière d'un baigneur, de ce long et impétueux discours; mais on le retint et on l'obligea de rester pour rendre raison de ce qu'il venait d'avancer. Je l'en priai moi-même avec instance : Quoi! divin Thrasymaque, lui dis-je, c'est après nous avoir lancé un pareil discours que tu voudrais te retirer, avant de nous faire voir plus clairement ou de voir toi-même si la chose est en effet comme tu dis! Crois-tu avoir entrepris d'établir une chose de peu d'importance et non la règle de conduite que chacun de nous doit suivre pour tirer le meilleur parti de la vie?

Et qui vous dit que je pense autrement? dit Thrasymaque.

Tu en as l'air, repris-je, ou du moins de ne prendre aucun intérêt à nous, et qu'il t'importe peu que nous vivions heureux ou non, faute d'être instruits de ce que tu prétends savoir. De grace, daigne nous instruire. Sois sûr que tu n'auras pas mal placé le bien que tu nous feras à tous tant que nous sommes. Pour moi, je te déclare que je ne suis pas persuadé et que je ne puis croire que l'injustice soit plus avantageuse que la justice, même en supposant que rien ne l'arrête et qu'elle fasse tout ce qu'elle voudra.

Oui, donne à l'injustice le pouvoir de faire le mal, soit à force ouverte soit par adresse, elle ne me persuadera pas encore qu'elle soit plus avantageuse que la justice. Comme je ne suis peut-être pas le seul ici à penser de la sorte, prouve-nous, d'une manière incontestable, que nous sommes dans l'erreur, en préférant la justice à l'injustice.

Et comment veux-tu que je le prouve? si ce que j'ai dit ne t'a pas persuadé, que puis-je faire de plus pour toi? Faut-il que je fasse entrer de force mes raisons dans ton esprit?

Non, de par Jupiter; mais d'abord il faut t'en tenir à ce que tu auras dit une fois; ou si tu y fais quelques changemens, que ce soit ouvertement et sans nous surprendre. Maintenant, pour revenir à notre discussion, tu vois, Thrasymaque, qu'après avoir donné la définition du vrai médecin, tu n'as pas cru devoir donner ensuite avec la même exactitude celle du vrai berger. Tu penses qu'en tant que berger, il ne prend pas soin de son troupeau pour le troupeau même, mais comme un ami de la bonne chère qui le destine à des festins, ou comme un mercenaire qui veut en tirer de l'argent. Or la profession de berger n'a d'autre but que de procurer le plus grand bien de la chose pour laquelle elle a été établie, puisqu'elle a pour cela tout ce

qu'il lui faut, tant qu'elle reste ce qu'elle est. Par la même raison, je croyais que nous étions forcés de convenir que toute autorité, soit publique, soit particulière, en tant qu'autorité, s'occupe uniquement du bien de la chose dont elle est chargée. Penses-tu que ceux qui gouvernent dans les États, j'entends ceux qui gouvernent véritablement, soient bien aises de le faire?

Si je le crois? j'en suis sûr.

N'as-tu pas remarqué, Thrasymaque, à l'égard des charges publiques, que personne ne veut les exercer pour elles-mêmes; mais qu'on exige un salaire, parce qu'on est persuadé qu'elles ne sont utiles qu'à ceux pour qui on les exerce? Et dis-moi, je te prie : les arts ne se distinguent-ils pas les uns des autres par leurs différens effets? Réponds selon ta pensée, afin que nous arrivions à quelque conclusion.

Oui, ils se distinguent par leurs effets.

Chacun d'eux procure aux hommes un avantage particulier; la médecine, la santé, le pilotage, la sûreté de la navigation, et ainsi des autres.

Sans doute.

Et l'avantage que procure l'art du mercenaire, n'est-ce pas le salaire? Car c'est là l'effet propre de cet art. Confonds-tu ensemble la médecine et le pilotage? Ou si tu veux continuer à définir les termes avec rigueur, diras-tu que le pilotage

et la médecine sont la même chose, s'il arrive qu'un pilote recouvre la santé en exerçant son art, parce qu'il lui est salutaire d'aller sur mer?

Non.

Tu ne diras pas non plus que l'art du mercenaire et celui du médecin sont la même chose, parce que le mercenaire se porte bien en exerçant le sien?

Non.

Ni que la profession du médecin soit la même que celle du mercenaire, parce que le médecin exigera quelque récompense pour la guérison des malades.

Non.

Ne sommes-nous pas convenus que chaque art procure un avantage particulier?

Soit.

Si donc il est un avantage commun à tous les artistes, il est évident qu'il ne peut leur venir que d'un art qu'ils joignent tous à celui qu'ils exercent.

Cela peut être.

Nous disons donc que le salaire que reçoit chaque artiste, lui vient de ce qu'il est aussi mercenaire.

Thrasymaque en convint avec peine.

Ainsi ce n'est point de leur art que leur vient leur profit pris en lui-même, savoir, le gain

de leur salaire; mais à parler rigoureusement, la médecine produit la santé, et le profit du médecin est le produit de l'industrie qui s'y joint; l'architecture produit la construction des maisons, et le salaire de l'architecte vient de l'art du mercenaire, qui marche à la suite de l'architecture. Il en est ainsi des autres arts. Chacun d'eux produit son effet propre, toujours à l'avantage de ce à quoi il s'applique. Quel profit l'artiste retirerait-il de son art s'il l'exerçait gratuitement?

Aucun.

Son art cesserait-il pour cela d'être utile?

Je ne le crois pas.

Il est donc évident qu'aucun art, aucune autorité n'a pour fin son intérêt propre, mais comme nous l'avons déja dit, l'intérêt de ce qui lui est subordonné, c'est-à-dire du plus faible et non pas du plus fort. C'est pour cela, Thrasymaque, que j'ai dit que personne ne veut accepter d'emploi public ni pratiquer la médecine sans un salaire, car celui qui veut exercer convenablement son art, ne travaille point pour lui-même, mais pour la chose sur laquelle il l'exerce. Il a donc fallu attirer les hommes au pouvoir par quelque récompense, comme l'argent ou les honneurs, ou, en cas de refus, par la crainte d'un châtiment.



Comment l'entends-tu? dit Glaucon. Je con-

nais bien les deux premières espèces de récompenses, mais je ne conçois pas quel est ce châtiment dont l'exemption est, selon toi, comme une troisième sorte de récompense.

En ce cas, lui dis-je, tu ne connais pas la récompense des honnêtes gens, celle qui les détermine à prendre part aux affaires. Ne sais-tu pas que l'amour des richesses et des honneurs est et passe pour une passion honteuse ?

Je le sais.

Les honnêtes gens ne veulent donc entrer dans les affaires ni pour s'enrichir ni pour avoir des honneurs. En acceptant un salaire pour le pouvoir qu'ils exercent, ils craindraient d'être appelés mercenaires, ou voleurs en se payant eux-mêmes par des profits secrets. Ce ne sont pas non plus les honneurs qui les attirent, car ils ne sont pas ambitieux. Il faut donc qu'ils soient forcés de prendre part au gouvernement par la crainte d'un châtiment, et c'est pour cela apparemment qu'il y a quelque honte à se charger du pouvoir de son plein gré et sans y être contraint. Or, le plus grand châtiment pour l'homme de bien, s'il refuse de gouverner les autres, c'est d'être gouverné par un plus méchant que soi : c'est cette crainte qui oblige les honnêtes gens à entrer dans les affaires, non pour leur intérêt, ni pour leur plaisir, mais parce qu'ils y sont forcés, et

parce qu'ils ne voient personne qui soit autant ou plus digne de gouverner qu'eux-mêmes. Supposez un État uniquement composé de gens de bien : on s'éloignerait du pouvoir avec autant d'empressement qu'on s'en approche maintenant; dans un pareil État, on reconnaîtrait clairement que le vrai magistrat n'a point en vue son intérêt, mais celui des sujets, et chaque citoyen, persuadé de cette vérité, aimerait mieux voir un autre veiller à ce qui lui est avantageux que de veiller lui-même à ce qui est avantageux aux autres. Je n'accorde donc pas à Thrasymaque que la justice soit l'intérêt du plus fort; mais nous examinerons ce point une autre fois. J'attache beaucoup plus d'importance à ce qu'il a ajouté, que le sort de l'injuste est plus heureux que celui du juste. Quel parti as-tu pris, Glaucon, et que te semble-t-il plus vrai de dire?

Que le sort de l'homme juste, dit Glaucon, réunit le plus d'avantages.

Tu viens d'entendre Thrasymaque énumérer ceux qui sont attachés au sort de l'homme injuste.

Oui, je l'ai entendu, mais il ne m'a pas persuadé.

Veux-tu que nous cherchions quelque moyen de lui prouver évidemment qu'il se trompe?
Très volontiers.

Si, pour faire valoir les avantages de la justice, nous opposons au discours de Thrasymaque un autre discours, et lui encore un autre après nous, lequel sera suivi d'autant de répliques, il nous faudra compter et peser les avantages de part et d'autre; et il nous faudra encore des juges pour prononcer : au lieu qu'en convenant à l'amiable de ce qui nous paraîtra vrai ou faux, comme nous faisions tout à l'heure, nous serons à la fois avocats et juges.

Cela est vrai.

Laquelle de ces deux méthodes te plaît davantage?

La seconde.

Réponds-moi donc, Thrasymaque; tu prétends que la parfaite injustice est plus avantageuse que la parfaite justice.

Oui, dit Thrasymaque, et j'en ai dit les raisons.

Fort bien : mais que penses-tu de ces deux choses? L'une est-elle une vertu, l'autre un vice?

Sans doute.

Et tu donnes le nom de vertu à la justice, celui de vice à l'injustice?

Apparemment, mon doux ami, moi qui pense que l'injustice est utile, et que la justice ne l'est pas.

Comment dis-tu donc?

Tout le contraire.

Quoi! la justice est un vice?

Non, c'est une folie généreuse.

Et n'appelles-tu pas l'injustice méchanceté?

Non, c'est prudence.

Les hommes injustes te semblent-ils sages et habiles?

Oui, ceux qui sont injustes parfaitement, et assez puissans pour mettre sous leur joug des états et des peuples. Tu crois peut-être que je voulais parler des coupeurs de bourse; ce n'est pas que ce métier n'ait aussi ses avantages, tant qu'on l'exerce avec impunité; mais ces avantages ne sont rien en comparaison des autres.

Je conçois très bien ta pensée; mais ce qui me confond, c'est que tu appelles l'injustice vertu et sagesse, et que tu mettes la justice dans les qualités contraires.

C'est néanmoins ce que je fais.

Cela est bien dur, et je ne sais plus comment m'y prendre pour te combattre. Si tu disais simplement, comme quelques uns, que l'injustice est utile, mais que c'est un vice et qu'elle est honteuse en soi, nous pourrions, pour te répondre, en appeler à l'opinion générale. Mais après avoir osé appeler l'injustice vertu et sagesse, tu ne balanceras pas sans doute à lui attribuer aussi la beauté, la force et tous les autres caractères que nous donnons à la justice.

On ne peut pas mieux deviner.

Il ne faut pas que je me rebute dans cet examen, tant que j'aurai lieu de croire que tu parles sérieusement; car il me paraît, Thrasymaque, que ce n'est point une raillerie de ta part, et que tu penses comme tu dis.

Que je pense ou non comme je dis, que t'importe? réfute-moi seulement.

Peu m'importe sans doute; mais tâche de répondre encore à cette question : L'homme juste voudrait-il l'emporter en quelque chose sur l'homme juste?

Jamais; autrement il ne serait ni si commode ni si fou que je le suppose.

Quoi! pas même pour la justice?

Pas même pour cela.

Voudrait-il du moins l'emporter sur l'homme injuste, et croirait-il juste de le faire?

Il le croirait juste; il le voudrait même, mais il ferait d'inutiles efforts.

Ce n'est pas là ce que je veux savoir; je te demande si le juste n'aurait ni la prétention ni la volonté de l'emporter sur le juste, mais seulement sur l'homme injuste.

Oui, le juste est ainsi disposé.

Et l'homme injuste voudrait-il l'emporter sur le juste, pour l'injustice?

Assurément, puisqu'il veut l'emporter sur tout le monde.

Il voudra donc aussi l'emporter sur l'homme injuste, dans l'injustice, et il s'efforcera de l'emporter sur tous.

Sans contredit.

Ainsi le juste, disons-nous, ne veut pas l'emporter sur son semblable, mais sur son contraire; au lieu que l'homme injuste veut l'emporter sur l'un et sur l'autre.

Fort bien dit.

L'homme injuste est intelligent et habile, et le juste n'est ni l'un ni l'autre.

Fort bien encore.

L'homme injuste ressemble donc à l'homme intelligent et à l'homme habile, et le juste ne leur ressemble point?

Oui, celui qui est d'une façon ressemble à ceux qui sont tels qu'il est; et celui qui n'est pas de cette façon ne leur ressemble pas.

A merveille: chacun d'eux est donc tel que ceux auxquels il ressemble?

Comment en serait-il autrement?

Soit, Thrasymaque; ne dis-tu pas d'un homme qu'il est musicien; d'un autre qu'il ne l'est pas?

Oui.

Lequel des deux est intelligent, lequel ne l'est pas?

Le musicien est intelligent, l'autre ne l'est pas.

L'un est habile, puisqu'il est intelligent; l'autre ne l'est pas par la raison contraire.

Nécessairement.

N'est-ce pas la même chose à l'égard du médecin?

La même chose.

Crois-tu qu'un musicien, qui monte sa lyre, voulût ou prétendît, quand il s'agit de tendre ou de lâcher les cordes de son instrument, l'emporter sur un musicien?

Non.

Et sur un ignorant en musique?

Oui certes.

Et un médecin voudrait-il, dans la prescription du boire et du manger, l'emporter sur un médecin, ou sur son art même?

Non.

Et sur qui n'est pas médecin?

Oui.

Vois si, à l'égard de quelque science que ce soit, il te semble que celui qui la sait veuille l'emporter sur celui qui la sait aussi, dans ce qu'il dit et dans ce qu'il fait, ou s'il veut dire et faire la même chose que son semblable dans les mêmes rencontres.

Il pourrait bien en être comme tu viens de le dire.

L'ignorant ne veut-il pas au contraire l'emporter sur le savant et sur l'ignorant?

Probablement.

Mais le savant est sage.

Oui.

Et l'homme sage est habile.

Oui.

Ainsi celui qui est habile et sage ne veut pas l'emporter sur son semblable, mais sur son contraire.

A ce qu'il paraît.

Au lieu que celui qui est inhabile et ignorant veut l'emporter sur l'un et sur l'autre.

Il est vrai.

Et n'es-tu pas convenu, Thrasymaque, que l'homme injuste veut l'emporter sur son semblable et sur son contraire?

Je l'ai dit.

Et que le juste ne veut point l'emporter sur son semblable, mais sur son contraire?

Oui.

Mais le juste ressemble à l'homme sage et habile, et l'homme injuste à celui qui est inhabile et ignorant.

Cela peut être.

Mais nous sommes convenus qu'ils étaient l'un et l'autre tels que ceux à qui ils ressemblaient.

Nous en sommes convenus.

Il est donc évident que le juste est sage et * habile, et l'injuste ignorant et inhabile.

* Pour *habile* et *inhabile* le grec dit ἀγαθὸς et κακός, ce qui

Thrasymaque convint de tout cela, mais non pas aussi aisément que je le raconte; il me fallut lui arracher ces aveux. Il suait à grosses gouttes, d'autant plus qu'il faisait grand chaud; et pour la première fois je vis rougir Thrasymaque. Après que nous fûmes tombés d'accord que la justice était vertu et habileté, et l'injustice vice et ignorance: Allons, lui dis-je, voilà un point décidé; mais nous avions dit que l'injustice a aussi la force en partage. Ne t'en souvient-il pas, Thrasymaque?

Je m'en souviens, dit-il; mais je ne suis pas content de ce que tu viens de dire, et j'ai de quoi y répondre. Je sais bien que si j'ouvre seulement la bouche, tu diras que je fais une harangue. Laisse-moi donc parler à ma guise, ou si tu veux absolument interroger, fais-le; je dirai oui à toutes tes questions, comme on fait aux contes de vieilles femmes, et il me suffira d'un signe de tête pour approuver ou pour rejeter.

Ne dis rien, je te prie, contre ta pensée.

donne à la conclusion plus d'étendue que les deux mots français qu'il nous a fallu adopter, pour ne pas donner à ce passage un caractère faux. C'est bien assez d'avoir traduit σοφὸς et σοφία par *sage* et *sagesse*, et quelquefois même ἀρετὴ par *vertu*. Les mots à deux nuances sont très bien placés dans cette discussion préliminaire, dont la forme est à dessein sophistique.

Puisque tu ne veux pas me laisser parler, je ferai ce qu'il te plaira : que veux-tu davantage?

Rien : si tu veux bien répondre, comme je viens de t'en prier, fais-le; je vais t'interroger.

Interroge.

Je te demande donc, pour reprendre la discussion où nous l'avions laissée, ce que c'est que la justice comparée à l'injustice. Il a été dit, ce me semble, que celle-ci est plus forte et plus puissante. Mais, maintenant si la justice est habileté et vertu, il sera facile de montrer qu'elle est plus forte que l'injustice; et il n'est personne qui n'en convienne, puisque l'injustice est ignorance. Mais je ne veux pas trancher ainsi la question d'un seul coup. Considérons-la sous cet autre point de vue. N'y a-t-il pas des États qui soient injustes, qui tâchent d'asservir et qui aient même asservi d'autres États et en tiennent plusieurs en esclavage?

Sans doute, mais cela n'appartient qu'à un État très bien gouverné et qui sait être injuste en toute perfection.

C'est là ta pensée, je le sais. Ce que je voudrais savoir, c'est si un État qui se rend maître d'un autre État, peut venir à bout de cette entreprise sans employer la justice, ou s'il sera contraint d'y avoir recours.

Si la justice est habileté, comme tu disais

tout à l'heure, il faudra que cet État y ait recours; mais si elle est telle que je le disais, il emploiera l'injustice.

Je suis charmé, Thrasymaque, que tu répondes si bien, et autrement que par des signes de tête.

C'est pour t'obliger.

J'en suis reconnaissant. Fais-moi encore la grace de me dire si un État, une armée, une troupe de brigands, de voleurs, ou toute autre société de ce genre, pourrait réussir dans ses entreprises injustes, si les membres qui la composent violaient, les uns à l'égard des autres, les règles de la justice.

Elle ne le pourrait pas.

Et s'ils les observaient?

Elle le pourrait.

N'est-ce point parce que l'injustice ferait naître entre eux des séditions, des haines et des combats, au lieu que la justice y entretiendrait la paix et la concorde?

Soit, pour ne pas avoir de démêlé avec toi.

On ne peut mieux, mon cher. Mais si c'est le propre de l'injustice d'engendrer des haines et des dissensions partout où elle se trouve, elle produira sans doute le même effet parmi les hommes libres ou esclaves, et les mettra dans l'impuissance de rien entreprendre en commun?

Oui.

Et si elle se trouve en deux hommes, ne seront-ils pas toujours en dissension et en guerre, et ne se haïront-ils pas mutuellement, comme ils haïssent les justes?

Ils le feront.

Mais quoi! Pour ne se trouver que dans un seul homme, l'injustice perdra-t-elle sa propriété ou bien la conservera-t-elle?

Qu'elle la conserve, à la bonne heure.

Telle est donc la nature de l'injustice, qu'elle se rencontre dans un État ou dans une armée ou dans quelque autre société, de la mettre d'abord dans une impuissance absolue de rien entreprendre, par les querelles et les séditions qu'elle y excite: et ensuite, de la rendre ennemie et d'elle-même et de tous ceux qui lui sont contraires, c'est-à-dire des hommes justes; n'est-il pas vrai?

Oui.

Ne se trouvât-elle que dans un seul homme, elle produira les mêmes effets : elle le mettra d'abord dans l'impossibilité de rien faire par les séditions qu'elle excitera dans son ame, et par l'opposition continuelle où il sera avec lui-même; ensuite elle le rendra son propre ennemi et celui de tous les justes : n'est-ce pas?

Soit.

Mais les dieux ne sont-ils pas justes aussi?

Supposons-le.

L'homme injuste sera donc l'ennemi des dieux, et le juste en sera l'ami.

Courage, Socrate, régale-toi de tes discours! je ne te contredirai pas, pour ne pas me brouiller avec ceux qui nous écoutent.

Hé bien, prolonge pour moi la joie du festin, en continuant à répondre. Nous venons de voir que les hommes justes sont meilleurs, plus habiles et plus forts que les hommes injustes; que ceux-ci ne peuvent rien faire de concert; et c'était une supposition gratuite que de supposer que des gens injustes aient jamais rien fait de considérable de concert et en commun, car s'ils eussent été tout-à-fait injustes, ils ne se seraient pas épargnés les uns les autres; évidemment il faut qu'il y ait eu en eux un reste de justice qui les ait empêchés d'être injustes entre eux, dans le temps qu'ils l'étaient envers les autres, et qui les a fait venir à bout de leurs desseins. A la vérité, c'est l'injustice qui leur avait fait former des entreprises criminelles; mais elle ne les avait rendus méchans qu'à demi, car ceux qui sont entièrement méchans et injustes, sont par cela même dans une impuissance absolue de rien faire. C'est ainsi que la chose est réellement, et non pas comme tu le disais d'abord. Il nous reste à examiner si le sort du juste est meilleur et plus

heureux que celui de l'injuste. Ce que nous venons de dire me le ferait croire. Mais examinons la chose plus à fond; aussi bien il n'est pas ici question d'une bagatelle, mais de ce qui doit faire la règle de notre vie.

Examine donc.

C'est ce que je vais faire. Réponds-moi. Le cheval n'a-t-il pas une fonction qui lui est propre?

Oui.

N'appelles-tu pas fonction du cheval ou de quelque autre animal, ce qu'on ne peut faire ou du moins bien faire que par son moyen ?

Je n'entends pas.

Je présenterai ma pensée d'une autre manière. Peux-tu voir autrement que par les yeux?

Non.

Entendre autrement que par les oreilles?

Non.

Nous pouvons dire avec raison que c'est là leur fonction?

Oui.

Ne pourrait-on pas tailler la vigne avec un rasoir, des ciseaux ou quelque autre instrument?

Pourquoi pas?

Mais on ne saurait mieux le faire qu'avec une serpette qui est faite exprès.

C'est vrai.

C'est aussi là sa fonction.

Oui.

Tu comprends à présent que la fonction d'une chose est ce quė cette chose seule peut faire, ou ce qu'elle fait mieux qu'aucune autre.

Je comprends, c'est bien là la fonction d'une chose.

Fort bien. Tout ce qui a une fonction particulière n'a-t-il pas aussi une vertu qui lui est propre? Et pour revenir aux exemples dont je me suis déja servi, les yeux ont leur fonction, disons-nous.

Oui.

Ils ont donc aussi une vertu qui leur est propre?

Oui.

N'en est-il pas de même des oreilles et de toute autre chose?

Oui.

Arrête un moment. Les yeux pourraient-ils s'acquitter de leur fonction s'ils n'avaient pas la vertu qui leur est propre, ou si au lieu de cette vertu ils avaient un vice contraire?

Comment le pourraient-ils? tu entends peut-être la cécité au lieu de la vue.

Quelle que soit la vertu qui leur est propre; car je ne demande pas encore quelle est cette vertu, je demande seulement s'ils s'acquittent

bien de leur fonction par la vertu qui leur est propre, et mal par un vice contraire.

Certainement.

Ainsi les oreilles, privées de leur vertu propre, s'acquitteront mal de leur fonction?

Oui.

Ne peut-on pas en dire autant de toute autre chose?

Je le pense.

Voyons ceci maintenant. L'ame n'a-t-elle pas ses fonctions dont nul autre qu'elle ne pourrait s'acquitter, comme penser, agir, vouloir, et le reste? Peut-on attribuer ces fonctions à quelque autre chose qu'à l'ame, et n'avons-nous pas droit de dire qu'elles lui sont propres?

Cela est vrai.

Vivre, n'est-ce pas encore une des fonctions de l'ame?

Sans doute.

L'ame n'a-t-elle pas aussi sa vertu particulière?

Oui.

L'ame, privée de cette vertu, pourra-t-elle jamais s'acquitter bien de ses fonctions?

Cela est impossible.

C'est donc une nécessité que l'ame qui est mauvaise pense et agisse mal: au contraire, celle qui est bonne fera bien tout cela.

C'est une nécessité.

Mais ne sommes-nous pas demeurés d'accord que la justice est une vertu et l'injustice un vice de l'ame?

Nous en sommes demeurés d'accord.

Par conséquent l'ame juste et l'homme juste vivront bien, et l'homme injuste vivra mal.

Cela doit être, d'après ce que tu as dit.

Mais celui qui vit bien est heureux*: celui qui vit mal est malheureux.

Assurément.

Donc le juste est heureux, et l'injuste malheureux.

Soit.

Mais il n'est point avantageux d'être malheureux; il l'est au contraire d'être heureux.

Qui en doute?

Il est donc faux, divin Thrasymaque, que l'injustice soit plus avantageuse que la justice.

A merveille, Socrate, voilà ton festin des Bendidées **.

C'est toi, repris-je, qui as été mon hôte par ta douceur et ta bonté pour moi. Cependant je ne suis pas rassasié; mais c'est ma faute et non la tienne. J'ai fait comme les gourmands qui se jettent avidement sur tous les mets à mesure qu'ils arrivent,

* Conclusion fondée sur le double sens de l'expression *bien vivre*, εὖ ζῆν.

** Voyez la note au commencement de ce livre, p. 1.

sans en savourer aucun *. Avant d'avoir résolu la première question que nous nous étions proposée sur la nature de la justice, je me suis mis à rechercher aussitôt si elle était vice ou vertu, habileté ou ignorance. Est survenue une autre question, si l'injustice est plus avantageuse que la justice, et je n'ai pu m'empêcher de quitter l'autre pour m'attacher à celle-ci; de sorte que je n'ai rien appris de tout cet entretien; car ne sachant pas ce que c'est que la justice, comment pourrais-je savoir si c'est une vertu ou non, et si celui qui la possède est heureux ou malheureux?

* Julien a imité cette comparaison, *Orat.* II, p. 69.

LIVRE DEUXIÈME.

Je croyais la conversation terminée; mais, à ce qu'il paraît, ce n'était là qu'un prélude; car Glaucon, avec son courage ordinaire, ne se résigna pas à battre en retraite comme Thrasymaque : Socrate, me dit-il, veux-tu paraître nous avoir persuadés, ou nous persuader en effet qu'il vaut mieux, sous tous les rapports, être juste qu'injuste ?

Je voudrais vous persuader en effet, lui dis-je, si cela était en mon pouvoir.

Alors, tu ne fais pas ce que tu veux, Socrate, reprit Glaucon; car, dis-moi, n'est-il pas des biens que nous recherchons sans en envisager les suites, des biens que nous aimons pour eux-mêmes, comme la joie et les voluptés sans mélange, ne dussions-nous jamais en recueillir d'autre avantage que le plaisir qu'elles donnent?

Oui : il y a, ce me semble, des biens de cette nature.

N'en est-il pas d'autres que nous aimons à la fois et pour eux-mêmes et pour ce qui les

accompagne, le bon sens, par exemple, la vue, la santé? car de tels biens nous sont chers à double titre.

Il est vrai, répondis-je.

Ne vois-tu pas une troisième espèce de biens? Se livrer aux exercices gymnastiques, rétablir sa santé, exercer la médecine et les autres arts lucratifs, ce sont là, dirions-nous, des biens pénibles, mais utiles, et nous les recherchons, non pour eux-mêmes, mais pour le salaire et les autres avantages qu'ils amènent à leur suite.

Je reconnais cette troisième espèce de biens*. Mais où en veux-tu venir?

A quel rang, reprit-il, parmi ces biens placeras-tu la justice?

Au premier, selon moi, parmi les biens qu'on doit aimer pour eux-mêmes et pour leurs conséquences, si l'on aspire au bonheur.

Ce n'est pas là l'idée que la plupart des hommes se font de la justice : ils la mettent au rang des biens pénibles et dont l'acquisition n'a de prix que par l'honneur et le profit qu'ils apportent, mais qu'on doit fuir pour eux-mêmes parce qu'ils coûtent trop à la nature.

Oui, je sais que c'est là l'opinion ordinaire; et

* Sur les diverses sortes de biens, voyez le *Philèbe* ainsi que l'argument.

voilà pourquoi Thrasymaque vient de tant blâmer la justice et louer l'injustice. Il faut que j'aie la tête bien dure, mais je ne puis le comprendre.

Voyons, dit Glaucon, écoute-moi à mon tour : peut-être seras-tu de mon avis. Il me semble que Thrasymaque s'est rendu trop tôt au charme de tes discours, comme le serpent qui se laisse fasciner *. Pour moi, ce qui a été dit de part et d'autre pour la justice et pour l'injustice, ne m'a pas encore satisfait; j'aurais voulu que, sans tenir compte du profit et de tous les avantages qui peuvent accompagner l'une et l'autre, vous m'expliquassiez leur nature propre et les effets immédiats de leur présence dans l'ame. Voici donc ce que je vais faire, si tu le trouves bon. Renouvelant, sous une autre forme, la polémique de Thrasymaque, j'exposerai d'abord ce qu'on pense généralement de la nature et de l'origine de la justice; je ferai voir ensuite qu'on la pratique malgré soi parce qu'elle est nécessaire et non parce qu'elle est un bien; enfin qu'on a raison d'agir ainsi, puisque le sort du méchant est bien meilleur que celui du juste, opinion que je ne partage pas, Socrate, mais sans savoir non plus

* Les anciens croyaient que les serpens se laissaient charmer et adoucir par les chants. Virgile, *Eclog.* VIII, v. 71.

à quoi m'en tenir, dans l'embarras où m'ont jeté le discours de Thrasymaque et mille autres semblables qui retentissent encore à mes oreilles. Je n'ai encore entendu personne prouver comme je l'aurais voulu que la justice est préférable à l'injustice : je voudrais l'entendre louer en elle-même, et c'est de toi principalement que j'attends cet éloge. C'est pourquoi je vais m'étendre et insister sur celui de l'injustice : tu verras par là comment je souhaite que tu t'y prennes pour montrer l'excellence de la justice. Vois si ces conditions te plaisent.

Assurément : est-il un sujet sur lequel un homme sensé puisse aimer davantage à s'entretenir souvent?

Fort bien. Écoute donc ce que je me suis chargé de t'exposer d'abord, savoir, quelle est, selon l'opinion commune, la nature et l'origine de la justice. Commettre l'injustice est, dit-on, un bien, selon la nature, comme la souffrir est un mal ; mais il y a beaucoup plus de mal à la souffrir que de bien à la commettre. Tour à tour on commit et on souffrit l'injustice ; on goûta de l'un et de l'autre ; à la fin ceux qui ne pouvaient ni opprimer ni échapper à l'oppression, jugèrent qu'il était de l'intérêt commun de s'accorder pour ne se faire désormais aucune injustice. De là prirent naissance les lois et les con-

ventions; et l'on appela légitime et juste ce qui fut ordonné par la loi. Telle est l'origine et l'essence de la justice : elle tient le milieu entre le plus grand bien qui est le pouvoir d'opprimer avec impunité, et le plus grand mal qui est l'impuissance à se venger de l'oppression. Dans cette position intermédiaire, la justice n'est pas aimée comme un bien en elle-même; mais l'impuissance où l'on est de commettre l'injustice la fait respecter: car celui qui peut la commettre, et qui est vraiment homme, n'a garde de s'assujettir à une pareille convention; ce serait folie de sa part. Voilà, Socrate, la nature de la justice, et l'origine qu'on



lui donne. Mais veux-tu mieux voir encore qu'on ne l'embrasse que malgré soi, dans l'impuissance de la violer? Faisons une supposition. Donnons à l'homme de bien et au méchant le pouvoir illimité de tout faire. Suivons-les ensuite, et voyons où la passion les conduira l'un et l'autre. Bientôt nous surprendrons l'homme de bien s'engageant dans la même route que le méchant, entraîné, comme lui, par le désir d'avoir sans cesse davantage, désir dont toute nature poursuit l'accomplissement comme un bien, mais que la loi réprime et réduit par la force au respect de l'égalité. Le meilleur moyen de leur donner le pouvoir dont je parle, c'est de leur prêter le privilége merveilleux qu'eut, dit-on, Gygès, l'aïeul du

Lydien *. Gygès était un des bergers au service du roi qui régnait alors en Lydie. Après un grand orage où la terre avait éprouvé de violentes secousses, il aperçut avec étonnement une profonde ouverture dans le champ même où il faisait paître ses troupeaux; il y descendit, et vit, entre autres choses extraordinaires qu'on raconte, un cheval d'airain creux et percé à ses flancs de petites portes à travers lesquelles, passant la tête, il aperçut dans l'intérieur un cadavre d'une taille en apparence plus qu'humaine, qui n'avait d'autre ornement qu'un anneau d'or à la main. Gygès prit cet anneau et se retira. C'était la coutume des bergers de s'assembler tous les mois, pour envoyer rendre compte au roi de l'état des troupeaux; le jour de l'assemblée étant venu, Gygès s'y rendit et s'assit parmi les bergers avec son anneau. Or il arriva qu'ayant tourné par hasard le chaton en dedans, il devint aussitôt invisible à ses voisins, et l'on parla de lui comme d'un absent. Étonné, il touche encore légèrement l'anneau, ramène le chaton en dehors et redevient visible. Ce prodige éveille son attention; il veut savoir s'il doit l'attribuer à une vertu de l'anneau, et des expériences réitérées

* Crésus. Cette fable est racontée différemment par Hérodote, I, 8.

lui prouvent qu'il devient invisible lorsqu'il tourne la bague en dedans, et visible lorsqu'il la tourne en dehors. Alors plus de doute: il parvient à se faire nommer parmi les bergers envoyés vers le roi; il arrive, séduit la reine, s'entend avec elle pour tuer le roi et s'empare du trône. Supposez maintenant deux anneaux semblables, et donnez l'un au juste et l'autre au méchant. Selon toute apparence, vous ne trouverez aucun homme d'une trempe d'ame assez forte pour rester inébranlable dans sa fidélité à la justice et pour respecter le bien d'autrui, maintenant qu'il a le pouvoir d'enlever impunément tout ce qu'il voudra de la place publique, d'entrer dans les maisons pour y assouvir sa passion sur qui bon lui semble, de tuer les uns, de briser les fers des autres, et de faire tout à son gré comme un dieu parmi les hommes. En cela rien ne le distinguerait du méchant, et ils tendraient tous deux au même but. Ce serait là une grande preuve que personne n'est juste par choix, mais par nécessité, et que ce n'est point un bien de l'être puisqu'on devient injuste dès qu'on peut l'être impunément. Oui, conclura le partisan de la doctrine que j'expose, l'homme a raison de croire que l'injustice lui est plus avantageuse que la justice; et quiconque, avec un tel pouvoir, ne voudrait ni commettre aucune injustice

ni toucher au bien d'autrui, serait regardé, par tous ceux qui seraient dans le secret, comme le plus malheureux et le plus insensé des hommes; tous cependant feraient en public son éloge, se trompant mutuellement, dans la crainte d'éprouver eux-mêmes quelque injustice.

Voilà pour le premier point; maintenant je ne IV
vois qu'un moyen de bien juger la condition des deux hommes dont nous parlons : c'est de les considérer à part l'un et l'autre dans le plus haut degré de justice et d'injustice. Pour cela, n'ôtons rien à la justice de l'un ni à l'injustice de l'autre, et supposons-les parfaits chacun dans leur genre. Et d'abord qu'il en soit du méchant comme des artistes supérieurs. Un pilote, un médecin habile voit jusqu'où son art peut aller; ce qui est possible, il l'entreprend; ce qui ne l'est pas, il l'abandonne; et s'il fait une faute, il sait la réparer. De même l'homme injuste qui veut l'être à un degré supérieur, doit conduire ses entreprises injustes avec tant d'habileté qu'il ne soit pas découvert; s'il se laisse surprendre, c'est un homme qui ne sait pas son métier. Le chef-d'œuvre de l'injustice est de paraître juste sans l'être. Donnons-lui donc toute la perfection de l'injustice : qu'il commette les plus grands crimes et qu'il se fasse la plus grande réputation de vertu; s'il fait un faux pas, qu'il sache se relever; si ses

crimes découverts l'accusent, qu'il soit assez éloquent pour persuader son innocence; qu'enfin il sache emporter de force ce qu'il ne peut obtenir autrement, soit par son courage personnel et sa puissance, soit par le concours de ses amis et par ses richesses. En face de ce personnage, représentons-nous le juste homme simple, généreux, qui veut, dit Eschyle *, être bon et non le paraître. Aussi ôtons-lui cette apparence; car avec elle il sera comblé d'honneurs et de récompenses, et alors on ne saura plus s'il est juste pour la justice elle-même ou pour ces honneurs et ces récompenses. Dépouillons-le de tout excepté de la justice, et rendons le contraste parfait entre cet homme et l'autre: sans être jamais coupable, qu'il passe pour le plus scélérat des hommes; que son attachement à la justice soit mis à l'épreuve de l'infamie et de ses plus cruelles conséquences; et que jusqu'à la mort il marche d'un pas ferme, toujours vertueux et paraissant toujours criminel; afin qu'arrivés tous deux au dernier terme, l'un de la justice, l'autre de l'injustice, on puisse juger quel est le plus heureux.

Admirable! mon cher Glaucon, m'écriai-je; avec quel zèle tu mets à nu ces deux hommes, pour les faire mieux juger!

* *Les Sept devant Thèbes*, v. 577.

Je fais tout ce que je peux, reprit Glaucon. Ces deux hommes supposés tels que je viens de les dépeindre, il n'est pas malaisé, ce me semble, de dire le sort qui les attend l'un et l'autre. Je vais donc l'essayer, et s'il m'échappe quelques paroles trop dures, souviens-toi, Socrate, que ce n'est pas moi qui parle, mais ceux qui préfèrent l'injustice à la justice. A les entendre, le juste, tel que je l'ai représenté, sera fouetté, mis à la torture, chargé de fers; on lui brûlera les yeux; à la fin, après avoir souffert tous les maux, il sera mis en croix; alors il faudra bien qu'il reconnaisse qu'il ne s'agit pas d'être juste, mais de le paraître. C'est à l'homme injuste qu'il eût beaucoup mieux valu appliquer les paroles d'Eschyle: car, diront-ils, c'est lui qui s'attache à quelque chose de réel au lieu de régler sa vie sur l'apparence, et qui veut non paraître injuste, mais l'être,

> Son esprit est un champ fertile
> Où germent en foule les sages projets *.

Comme il passe pour juste, il a toute autorité dans l'État; il se marie où il lui plaît lui et les siens, il forme des liaisons de plaisir ou d'affaires avec qui bon lui semble, et, outre cela, il tire avan-

* *Les Sept devant Thèbes*, v. 577-579.

tage de tout, parce que l'injustice ne l'effraie pas. A quoi qu'il prétende, soit en public soit en particulier, il l'emporte sur tous ses rivaux et attire tout à lui : de cette manière il s'enrichit, fait du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, offre aux dieux des sacrifices et des présens magnifiques et sait bien mieux que le juste se rendre favorables les dieux et les hommes auxquels il veut plaire : d'où l'on peut conclure, ce semble, qu'il est aussi plus chéri des dieux. C'est ainsi, Socrate, qu'ils soutiennent que la condition de l'homme injuste est plus heureuse que celle du juste, et par rapport aux hommes et par rapport aux dieux.

Quand Glaucon eut fini de parler, je me disposais à lui faire quelque réponse; mais son frère Adimante prit la parole : Socrate, dit-il, crois-tu la question suffisamment développée?

Pourquoi pas? lui dis-je.

On a oublié précisément l'essentiel.

Hé bien! tu sais le proverbe, que le frère vienne au secours du frère. Ainsi supplée aux omissions de ton frère. Il en a dit assez cependant pour me mettre hors de combat et dans l'impuissance de défendre la justice.

Toutes tes défaites sont inutiles, reprit Adimante; écoute aussi ce que j'ai à dire. C'est le contraire de ce que tu viens d'entendre, une apo-

logie de la justice et une censure de l'injustice; cela rendra plus sensible ce que me semble avoir voulu Glaucon. Les pères recommandent à leurs enfans la pratique de la justice, et en général toute personne fait la même recommandation à ceux dont le soin lui est confié; mais ce n'est pas en vue de la justice même, mais en vue de la bonne renommée qui l'accompagne, afin que paraissant justes ils obtiennent les dignités, les alliances honorables et tous les autres biens que procure au juste sa réputation, comme le disait Glaucon. On porte bien plus loin encore l'avantage d'une bonne réputation; on l'étend jusque auprès des dieux, et on ne tarit pas sur les biens dont les dieux comblent les justes, au dire du bon Hésiode et d'Homère. L'un dit que les dieux ont fait les chênes pour les justes: pour eux,

Leur cime porte des glands et leur tronc des abeilles :
Les brebis succombent sous leur riche toison *.

Et mille autres belles choses semblables. Homère tient à peu près le même langage:

...Tel un juste ou un bon roi qui, semblable aux dieux**,
Soutient le bon droit : pour lui la terre

* Hésiode, *Les œuvres et les jours*, v. 230.

** Hom., *Odyss.*, XIX, 109. Le vers 110 des éditions est omis ici ainsi que dans Plutarque, *ad Principem ineruditum*, Edit de Reiske, t. 9, p. 122.

Porte de l'orge et du froment, et les arbres sont chargés de fruits.
Ses troupeaux se multiplient; la mer lui fournit des poissons.

Musée * et son fils accordent aux justes, au nom des dieux, des récompenses encore plus grandes : ils les conduisent après la mort dans les demeures de Pluton, les font asseoir, couronnés de fleurs, aux banquets des hommes vertueux, et là tout le temps se passe à s'enivrer, comme si une ivresse éternelle était la plus belle récompense de la vertu. Selon d'autres, les dieux ne bornent point là ces récompenses : l'homme saint et fidèle à ses sermens revit dans sa postérité qui se perpétue d'âge en âge **. Voilà sur quels motifs ils célèbrent la justice. Pour les méchans et les impies, après leur mort, ils les plongent aux enfers dans la boue, et les condamnent à porter de l'eau dans un crible : pendant leur vie, ils les vouent à l'infamie, et tous ces supplices, que Glaucon regarde comme le partage des justes qui passent pour méchans, ils les appellent sur la tête des méchans eux-mêmes et rien de

* Sur la vie de Musée et sur son fils Eumolpe, qui fonda les Mystères d'Éleusis, voyez Passow, *Musæos*, p. 21, *præfat.*, et Creuzer, *Symbolik*, t. IV, p. 342, sqq.

** Hésiode, *Les œuvres et les jours*, v. 282.

plus. Telle est leur manière de louer la justice et de blamer l'injustice.

Écoute maintenant, ô Socrate, un autre langage. Je l'emprunte au peuple et aux poètes. Tous n'ont qu'une voix pour vanter la beauté de la tempérance et de la justice, mais aussi pour montrer qu'elles sont difficiles et pénibles, tandis que la licence et l'injustice n'ont rien que de doux et de facile; l'opinion seule et la loi y attachent de la honte. Ils disent qu'assez généralement il y a plus de profit à attendre de l'injustice que de la justice; ils sont enclins à honorer en public et en particulier et à regarder comme heureux les méchans qui ont des richesses et d'autres moyens de puissance, à mépriser et à fouler aux pieds le juste, s'il est faible et indigent, tout en convenant que le juste est meilleur que le méchant. Mais de tous les discours, les plus étranges sont ceux qu'ils tiennent sur les dieux et la vertu. A les entendre, les dieux laissent tomber sur beaucoup d'hommes vertueux la disgrace et le malheur, tandis que les méchans jouissent d'un sort prospère. De leur côté, des sacrificateurs ambulans, des devins, assiégeant les portes des riches, leur persuadent qu'ils ont obtenu des dieux, par certains sacrifices et enchantemens, le pouvoir de leur remettre les crimes qu'ils ont pu commettre,

eux ou leurs ancêtres, au moyen de jeux et de fêtes. Quelqu'un a-t-il un ennemi auquel il veuille nuire, homme de bien ou méchant, n'importe, il pourra le faire à peu de frais : ils ont certains secrets pour séduire ou forcer les dieux et disposer de leur pouvoir. Et ils appuient toutes leurs prétentions du témoignage des poètes. Veulent-ils prouver que le mal est aisé,

On est à l'aise dans le chemin du vice ;
La voie est unie : elle est très rapprochée de nous ;
Mais les dieux ont placé la sueur en avant de la vertu *.

Et on a, pour y parvenir, un chemin long et escarpé. Veulent-ils montrer qu'on peut gagner les dieux, ils citent ces vers d'Homère :

.... Les dieux eux-mêmes se laissent fléchir :
Avec des sacrifices et des prières flatteuses,
Des libations et la fumée des victimes, on les apaise
Quand on s'est rendu coupable envers eux **.

Ils invoquent une foule de livres composés par Musée et par Orphée ***, enfans de la Lune et des

* *Les œuvres et les jours*, 285-90.

** *Iliade*, IX, 493.

*** Voyez sur les livres de Musée et d'Orphée, Gesner, *Præf. ad Orph.*, p. 47; Fabricius *Biblioth. græc.*, t. I, p. 120, et Passow, *Mus.*, p. 21 et 40.

neuf Muses ; et sur ces autorités, ils persuadent non seulement à de simples particuliers, mais à des états, que certains sacrifices accompagnés de fêtes peuvent expier les crimes des vivans et même des morts ; ils appellent ces cérémonies *Purifications* *, quand elles ont pour but de nous délivrer des maux de l'autre vie : on ne peut les négliger, sans s'attendre à de grands supplices.



Tous ces discours, mon cher Socrate, sous mille formes et avec le même caractère sur le degré d'estime accordé à la vertu et au vice par les dieux et les hommes, quelle impression pensons-nous qu'ils fassent sur l'ame d'un jeune homme doué d'heureuses dispositions, qui, écoutant avec empressement tout ce qu'on lui dit, est déja capable d'y réfléchir et d'en tirer des conséquences par rapport à ce qu'il doit être et à la route qu'il doit prendre pour bien vivre ? N'est-il pas vraisemblable qu'il se dira à lui-même avec Pindare ** : *Monterai-je au palais élevé de la justice, ou marcherai-je dans le sentier de la fraude oblique pour assurer le bonheur de ma vie ?* On me dit que si je suis juste sans le paraître, je n'ai aucun avantage à recueillir ; que le travail seul et la peine m'attendent, tandis qu'un sort fortuné est

* Τελεταί.

** Voyez Heyne, t. III, p. 81, et Boeckh, *Pindari*, *fragmenta*, CCXXXII, p. 671.

le partage de l'homme criminel qui sait se donner l'apparence de la vertu. Or, puisque l'apparence, au dire des sages, est plus forte que la vérité * et peut tant sur le bonheur, il faut me tourner tout entier de ce côté; il faut présenter au dehors et de tous les côtés l'image de la vertu et traîner en arrière le renard rusé et trompeur du très habile Archiloque**. Mais, dira-t-on, il est difficile au méchant de se cacher toujours; je répondrai qu'il n'y a pas de grandes entreprises sans difficulté; et qu'après tout, pour être heureux, je n'ai point d'autre route à suivre que celle qui m'est tracée par ces discours. Pour éviter d'être découvert, j'aurai des amis et des conjurés : il est aussi des maîtres qui m'apprendront à tromper le peuple et les juges. J'emploierai tantôt l'éloquence et tantôt la force, et j'aurai le privilége d'échapper à la vengeance des lois. Mais je ne pourrai ni me cacher des dieux ni leur faire violence? Mais s'ils n'existent point ou

* *Simonidis Fragmenta*, CXXIII, édit. de Gaisford, t. I, p. 394.

** C'est-à-dire : en apparence la vertu, en réalité la ruse. Archiloque avait fait une ou deux pièces de vers où le renard joue le rôle d'un personnage faux et rusé (*Archilochi Fragmenta*, XXXVI et XXXIX, Gaisford, t. I, p. 307 et 308; *Anthologia Græca* de Jacobs, t. I, p. 46, et *Comment. in Anthol.*, t. I, p. 174). D'où le proverbe, *le Renard d'Archiloque*.

s'ils ne se mêlent point des choses d'ici-bas, peu
m'importe qu'ils me connaissent ou non pour ce
que je suis. Et s'il y en a et s'ils s'occupent des
hommes, je ne le sais que par ouï-dire et par
les poètes qui ont fait la généalogie de ces dieux.
Or, ces mêmes poètes m'apprennent aussi qu'on
peut les fléchir et détourner leur colère par des
sacrifices, des prières et des offrandes. Il faut les
croire en tout, ou ne les croire en rien. S'il faut
les croire, je serai injuste et du fruit de mes in-
justices je ferai aux dieux des sacrifices. Juste,
je n'aurais pas à craindre leur vengeance, mais
aussi je perdrais le profit attaché à l'injustice :
injuste, j'ai d'abord un profit assuré ; ensuite tout
coupable que je suis, en adressant des supplications
aux dieux, je les gagne et j'échappe au châtiment.
Mais je serai puni aux enfers dans ma personne
ou dans celle de mes descendans, pour le mal
que j'aurai fait sur la terre ? Il est, répondra un
homme qui raisonne, il est des purifications qui
ont un grand pouvoir ; il est des dieux libéra-
teurs, s'il faut en croire de grands états et les
poètes, enfans des dieux et prophètes inspirés.
Pour quelle raison m'attacherais-je donc encore IX
à la justice de préférence à l'injustice, puisque
je n'ai qu'à couvrir celle-ci de belles apparences
pour que tout me réussisse à souhait auprès des
dieux et auprès des hommes pendant la vie et après

la mort, comme le disent à la fois et le peuple et les sages? Après tout ce que je viens de dire, Socrate, comment un homme qui a quelque vigueur d'ame et de corps, des richesses ou de la naissance, pourra-t-il se résoudre, je ne dis pas à embrasser le parti de la justice, mais à ne pas rire des éloges qu'on lui donnera en sa présence? Bien plus, je suppose que quelqu'un puisse démontrer la fausseté de tout ce que j'ai dit et croie par de bonnes raisons que la justice est le plus grand des biens, loin de s'irriter contre l'homme injuste, il trouve beaucoup de motifs pour l'excuser. Il sait qu'à l'exception de ceux à qui l'excellence de leur nature inspire une horreur naturelle pour le mal ou qui s'en abstiennent parce que la science les éclaire, personne ne s'attache par choix à la justice, et que si on blâme l'injustice, c'est que la lâcheté, la vieillesse ou quelque autre infirmité, mettent dans l'impuissance de la commettre. La preuve en est qu'entre des hommes qui sont dans ce cas, le premier qui reçoit le pouvoir d'être injuste est le premier à en user, autant qu'il dépend de lui.

Tout ce malentendu n'a d'autre cause que celle même qui a provoqué, de la part de mon frère et de la mienne, la discussion que nous avons avec toi, Socrate : je veux dire qu'à commencer par les anciens héros dont les discours se

sont conservés jusqu'à nous dans la mémoire des hommes, tous ceux qui se sont portés, comme toi, pour les défenseurs de la justice, n'ont loué que la gloire, les honneurs, les récompenses qui y sont attachées, et de même n'ont blâmé l'injustice que par ses suites; personne n'a considéré la justice et l'injustice telles qu'elles sont en elles-mêmes dans l'ame humaine, loin des regards des dieux et des hommes, et n'a montré, ni en vers ni en prose, que l'une est le plus grand mal de l'ame et l'autre son plus grand bien. Si dès le commencement vous nous aviez tous parlé dans ce sens et inculqué ce principe dès l'enfance, au lieu d'être en garde contre l'injustice d'autrui, chacun de nous, devenu pour lui-même une sentinelle vigilante, craindrait de laisser pénétrer dans son ame l'injustice comme le plus grand des maux. Thrasymaque ou quelque autre en aurait peut-être dit autant et plus que moi sur le juste et l'injuste, bouleversant témérairement, à mon avis, la nature de l'un et de l'autre. Pour moi, à ne te rien cacher, si j'ai tant prolongé ce discours, c'est que je désire en entendre la réfutation. En conséquence, ne te borne pas à nous montrer que la justice est préférable à l'injustice; explique-nous les effets que l'une et l'autre produisent par elles-mêmes dans l'ame et qui font que l'une est un bien et l'autre

un mal. Néglige l'apparence et l'opinion, comme Glaucon te l'a recommandé. Car si tu ne vas pas jusqu'à faire abstraction de l'opinion vraie et même jusqu'à admettre la fausse, nous dirons que tu ne loues point la justice, mais l'opinion qu'on s'en fait; que tu ne blâmes aussi dans le vice que les apparences; que tu nous conseilles l'injustice pourvu qu'elle se cache à tous les regards, et que tu conviens avec Thrasymaque que la justice n'est utile qu'au fort et non à celui qui la possède; qu'au contraire l'injustice, utile et avantageuse à elle-même, n'est nuisible qu'au faible. Puisque tu as mis la justice au rang de ces biens excellens qu'on doit rechercher pour les avantages qui les accompagnent et encore plus pour eux-mêmes, comme la vue, l'ouïe, la raison, la santé et les autres biens qui ont une vertu naturelle et indépendante de l'opinion, loue la justice par ce qu'elle a en soi d'avantageux, et blâme l'injustice par ce qu'elle a en soi de nuisible. Laisse à d'autres les éloges fondés sur les récompenses et sur l'opinion. Je souffrirais peut-être dans la bouche d'un autre cette manière de louer ainsi la justice et de blâmer l'injustice par leurs effets extérieurs; mais dans la tienne je ne le pourrais, à moins que tu ne le voulusses absolument, d'autant que, pendant tout le cours de ta vie, la justice a été l'unique objet de tes réflexions. Qu'il ne te suffise

donc pas de nous montrer qu'elle est meilleure que l'injustice : fais-nous voir comment, par leur vertu propre, dans l'ame où elles habitent, que les dieux et les hommes en aient connaissance ou non, l'une est un bien et l'autre est un mal.

J'avais toujours admiré l'heureux naturel de Glaucon et d'Adimante, mais en cette circonstance je fus ravi de leurs discours, et je leur dis : Enfans d'un tel père, c'est avec raison que l'amant de Glaucon commence ainsi l'élégie qu'il composa pour vous, quand vous vous fûtes distingués à la journée de Mégare * :

O fils d'Ariston, couple divin issu d'un glorieux père.

Cet éloge vous convient parfaitement, ô mes amis; oui, il faut qu'il y ait en vous quelque chose de divin, si, après avoir pu faire une telle apologie de l'injustice, vous n'êtes pas persuadés qu'elle vaut mieux que la justice. Or, réellement vous n'en êtes pas persuadés : vos mœurs et votre conduite me le prouveraient quand vos discours m'en feraient douter. Mais plus j'ai cette conviction, plus mon embarras est grand. D'un côté je ne sais, en vérité, comment défendre

* Bataille livrée près de Mégare par les Athéniens contre les Corinthiens, Olymp. 80, 4. Thucydide, I, 105; Diodore, XI, 79.

la justice; il paraît que cela passe mes forces; et il le faut bien, car je croyais avoir clairement prouvé contre Thrasymaque que la justice est meilleure que l'injustice; et cependant mes preuves ne vous ont pas satisfaits. Et d'un autre côté, il m'est impossible de trahir la cause de la justice : je ne puis sans impiété souffrir qu'on l'attaque devant moi sans la défendre, quand il me reste encore un souffle de vie et assez de force pour parler. Ainsi je ne vois rien de mieux à faire que de la défendre comme je pourrai.

Aussitôt Glaucon et les autres me conjurèrent d'employer à sa défense tout ce que j'avais de force et de ne point abandonner la discussion, sans avoir essayé de découvrir la nature du juste et de l'injuste et ce qu'il y a de réel dans les avantages qu'on leur attribue. Je répondis qu'il me semblait que la recherche où ils voulaient m'engager était très délicate et demandait une vue pénétrante; mais, ajoutai-je, puisque aucun de nous ne se pique d'avoir les lumières suffisantes, voici comment je crois qu'il faudrait s'y prendre. Si des personnes qui ont la vue basse, ayant à lire de loin des lettres écrites en petit caractère, apprenaient que ces mêmes lettres se trouvent écrites ailleurs en gros caractères sur une surface plus grande, il leur serait, je crois, très avantageux d'aller lire d'abord les grandes lettres, et de

les confronter ensuite avec les petites pour voir si ce sont les mêmes.

Il est vrai, reprit Adimante; mais que vois-tu de semblable dans notre recherche sur la nature de la justice?

Je vais te le dire. La justice ne se rencontre-t-elle pas dans un homme et dans un État?

Oui.

Mais un État est plus grand qu'un homme?

Sans doute.

Par conséquent la justice pourrait bien s'y trouver en caractères plus grands et plus aisés à discerner. Ainsi nous rechercherons d'abord, si tu le trouves bon, quelle est la nature de la justice dans les États : ensuite nous l'étudierons dans chaque homme, et nous reconnaîtrons en petit ce que nous aurons vu en grand.

C'est fort bien dit.

Mais en assistant, par la pensée, à la naissance d'un État, ne verrions-nous pas aussi la justice et l'injustice y prendre naissance?

Il se pourrait bien.

Nous aurions alors l'espérance de découvrir plus aisément ce que nous cherchons.

Assurément.

Hé bien! veux-tu que nous commencions? Ce n'est pas, je crois, une petite entreprise. Délibère.

Notre parti est pris. Fais ce que tu dis.

Selon moi, ce qui donne naissance à un État, c'est l'impuissance de chaque individu de se suffire à lui-même, et le besoin qu'il éprouve de mille choses; ou bien à quelle autre cause un État doit-il son origine *?

A nulle autre.

Ainsi le besoin d'une chose ayant engagé un homme à se joindre à un homme, et le besoin d'une autre chose, à un autre homme, la multiplicité des besoins a réuni dans une même habitation plusieurs hommes pour s'entr'aider, et nous avons donné à cette association le nom d'État : n'est-ce pas?

Oui.

Mais on ne fait part à un autre de ce qu'on a pour en recevoir ce qu'on n'a pas qu'en croyant y trouver son avantage.

Oui, certes.

Voyons donc; jetons par la pensée les fondemens d'un État. Ces fondemens seront nécessairement nos besoins : or, le premier et le plus grand de tous, n'est-ce pas la nourriture d'où

* Voyez la critique très-peu fondée qu'Aristote a faite de ce passage, *Politiq.* IV, 4, p. 146. Ed. de Schneider, et les justifications faciles qu'en ont donné Patricius, *Discussiones peripateticæ*, t. III, lib. 8, p. 356, et Morgenstern, *de Plat. Répub.*, p. 165.

dépend la conservation de notre être et de notre vie?

Oui.

Le second besoin est celui du logement; le troisième celui du vêtement et de tout ce qui s'y rapporte.

Il est vrai.

Mais comment l'État fournira-t-il à tous ces besoins? ne faudra-t-il pas pour cela que l'un soit laboureur, un autre architecte, un autre tisserand? Ajouterons-nous encore un cordonnier ou quelque autre artisan semblable?

Il le faut bien.

Tout État est donc essentiellement composé de quatre ou cinq personnes.

Cela est évident.

Mais quoi! faut-il que chacun fasse le métier qui lui est propre pour tous les autres? que le laboureur, par exemple, prépare à manger pour quatre et y mette par conséquent quatre fois plus de temps et de peine, ou vaudrait-il mieux que, sans s'embarrasser des autres, et travaillant pour lui seul, il employât la quatrième partie du temps à préparer sa nourriture, et les trois autres parties à se bâtir une maison, à se faire des habits et des souliers?

Peut-être, Socrate, le premier procédé serait-il plus commode.

Je n'en serais pas surpris, car au moment où tu parles, je fais réflexion que chacun de nous n'apporte pas en naissant les mêmes dispositions; que les uns sont propres à faire une chose, les autres à faire une autre. Qu'en penses-tu?

Je suis de ton avis.

Les choses en iraient-elles mieux si un seul faisait plusieurs métiers, ou si chacun se bornait au sien?

Si chacun se bornait au sien.

Il est encore évident, ce me semble, qu'une chose est manquée lorsqu'elle n'est pas faite en son temps.

Oui.

Car l'ouvrage n'attend pas la commodité de l'ouvrier; mais c'est à l'ouvrier à s'occuper de l'ouvrage quand il le faut.

Sans contredit.

D'où il suit qu'il se fait plus de choses, qu'elles se font mieux et plus aisément, lorsque chacun fait celle à laquelle il est propre, dans le temps marqué, et sans s'occuper de toutes les autres.

Assurément.

Ainsi il nous faut plus de quatre citoyens pour les besoins dont nous venons de parler. Si nous voulons, en effet, que tout aille bien, le laboureur ne doit pas faire lui-même sa charrue,

sa bêche, ni les autres instrumens aratoires. Il en est de même de l'architecte auquel il faut beaucoup d'outils, du tisserand et du cordonnier. N'est-ce pas?

Oui.

Voilà donc les charpentiers, les forgerons et les autres ouvriers semblables qui vont entrer dans le petit État et l'agrandir.

Sans doute.

Ce ne sera pas l'agrandir beaucoup que d'y ajouter des bergers et des pâtres de toute espèce, afin que le laboureur ait des bœufs pour le labourage, l'architecte, des bêtes de somme pour le transport de ses matériaux, le tisserand et le cordonnier, des peaux et des laines.

Un État qui réunit déja tant de personnes n'est plus si petit.

Ce n'est pas tout. Il est presque impossible de s'établir dans quelque lieu que ce soit sans y avoir besoin de denrées étrangères.

En effet, cela est impossible.

Notre État aura donc encore besoin de personnes chargées d'aller chercher ce qui lui manque dans les États voisins.

Oui.

Mais que ces personnes viennent les mains vides, sans rien apporter qui puisse servir à ceux auxquels elles demandent ce qui leur manque à

elles-mêmes, elles s'en retourneront aussi les mains vides.

Je le crois.

Il faudra donc travailler non seulement pour les besoins de l'État, mais pour les échanges à faire avec les étrangers.

Oui.

Notre État aura besoin, par conséquent, d'un plus grand nombre de laboureurs et d'autres ouvriers.

Évidemment.

Il nous faudra de plus des gens qui se chargent de l'importation et de l'exportation des divers objets; et c'est là ce qu'on appelle des commerçans : n'est-ce pas?

Oui.

Nous aurons donc besoin de commerçans?

Certainement.

Et si le commerce se fait par mer, il nous faudra encore un grand nombre de personnes habiles à faire ce genre de commerce.

Oui, un grand nombre.

XII Mais dans l'intérieur même de la cité, comment les citoyens se feront-ils part les uns aux autres des fruits de leur travail? Car c'est dans ce but qu'on s'est associé et qu'on a formé un État.

Il est évident que ce sera par vente et par achat.

De là la nécessité d'un marché et d'une monnaie, signe de la valeur des objets échangés.

Sans doute.

Mais si le laboureur, ou quelque autre artisan, ayant porté au marché ce qu'il a à vendre, n'a pas pris justement le temps où les autres ont besoin de sa marchandise, restera-t-il oisif au marché, laissant son travail interrompu?

Point du tout. Il y a des gens qui ont vu l'inconvénient qui en résulterait, et qui ont offert leurs services pour le prévenir. Dans les États sagement réglés, ce sont ordinairement des personnes d'un corps débile, et incapables de faire aucun autre ouvrage. Leur profession est de rester au marché, d'acheter aux uns ce qu'ils ont à vendre et de revendre aux autres ce qu'ils ont besoin d'acheter.

En conséquence notre État ne peut se passer de marchands. N'est-ce pas le nom que l'on donne à ceux qui se tiennent sur la place publique pour acheter et revendre, réservant le nom de commerçans pour ceux qui voyagent d'un État à l'autre?

Oui.

Il y a encore, ce me semble, d'autres gens à employer, gens peu dignes par leur esprit de faire partie d'un État, mais dont le corps robuste est à l'épreuve de la fatigue. Ils trafiquent des forces



de leur corps, et appellent salaire l'argent que leur procure ce trafic, d'où leur vient, je crois, le nom de mercenaires : n'est-ce pas?

Oui.

Les mercenaires entrent donc aussi dans la composition d'un État?

A ce qu'il me semble.

Hé bien, Adimante, notre État est-il déja assez grand pour que rien n'y manque?

Peut-être.

Mais où la justice et l'injustice s'y rencontrent-elles? Où crois-tu qu'elles prennent naissance dans tout cela?

Je ne le vois pas, Socrate, à moins que ce ne soit dans les rapports des citoyens les uns envers les autres, en faisant tout ce que nous venons de dire.

Peut-être as-tu rencontré juste; mais il faut voir encore, sans nous rebuter. Et d'abord considérons quelle sera la manière de vivre de ces hommes dont nous venons de déterminer tous les besoins. Ils se procureront de la nourriture, du vin, des vêtemens, des chaussures; ils se bâtiront des maisons : pendant l'été, ils travailleront ordinairement peu vêtus et nu-pieds; pendant l'hiver, bien vêtus et bien chaussés. Leur nourriture sera de farine d'orge et de froment dont ils feront des pains et de beaux gâteaux, que

l'on servira sur du chaume ou des feuilles bien nettes; ils mangeront, eux et leurs enfans, couchés sur des feuilles d'if et de myrte; ils boiront du vin, chanteront les louanges des dieux, couronnés de fleurs, vivant ensemble joyeusement, et ne faisant pas plus d'enfans qu'ils n'en peuvent nourrir, dans la crainte de la pauvreté ou de la guerre.

Ici Glaucon m'interrompant : il paraît, me dit-il, qu'ils n'auront rien à manger avec leur pain.

Tu as raison, lui dis-je; j'avais oublié qu'ils auront encore du sel, des olives, du fromage, des ognons et les autres légumes que produit la terre et qu'on peut cuire. Je ne veux pas même les priver de dessert. Ils auront des figues, des pois, des fèves, et feront griller sous la cendre les baies du myrte et les faînes du hêtre qu'ils mangeront en buvant modérément. C'est ainsi que, tranquilles et pleins de santé, ils parviendront jusqu'à la vieillesse et laisseront à leurs enfans l'héritage de cette vie heureuse.

Si tu formais un État de pourceaux, les engraisserais-tu autrement? s'écria-t-il.

Que faut-il donc faire, mon cher Glaucon?

Ce qu'on fait d'ordinaire. Si tu veux qu'ils soient à leur aise, fais-les manger à table, coucher sur des lits, et sers-leur les mets et les desserts qui sont en usage aujourd'hui.

Fort bien; j'entends. Ce ne serait plus simplement l'origine d'un État que nous chercherions, mais celle d'un État plein de délices. Peut-être ne serait-ce pas un mal : nous pourrions bien découvrir aussi de cette manière par où la justice et l'injustice s'introduisent dans les États. Toujours est-il que le véritable État, celui dont la constitution est saine, est tel que je viens de le décrire. Maintenant si vous voulez que nous en considérions un autre gonflé d'humeurs, rien ne nous en empêche. Il y a apparence que plusieurs ne seront pas contens de ces dispositions ni de notre régime de vie : à ceux-là il faudra encore des lits, des tables, des meubles de toute espèce, des ragoûts, des parfums, des odeurs, des courtisanes, des friandises et de tout cela avec profusion. On ne mettra plus simplement au rang des choses nécessaires celles dont nous parlions tout à l'heure, une demeure, des vêtemens, une chaussure : on va désormais employer la peinture avec ses mille couleurs : il faut avoir de l'or, de l'ivoire et de toutes les matières précieuses : n'est-ce pas ?

Oui.

Dans ce cas, agrandissons l'État. En effet, l'État sain que nous avions fondé ne peut plus suffire ; il faut le grossir d'une multitude de gens que le luxe seul introduit dans les États, comme

les chasseurs de toute espèce, et ceux dont le métier consiste à imiter, par des figures, des couleurs et des sons; de plus les poètes, avec leur cortége ordinaire, les rapsodes, les acteurs, les danseurs, les entrepreneurs et ouvriers en tout genre, entre autres ceux qui travaillent pour les ornemens de femme, et encore une foule de personnes employées à leur service. N'aurons-nous pas besoin de gouverneurs et de gouvernantes, de nourrices, de coiffeuses, de barbiers, de traiteurs, de cuisiniers et même de porchers? Tout cela ne se trouvait pas dans l'État tel que nous l'avions fait d'abord, car il n'en avait pas besoin; mais maintenant on ne pourra s'en passer, non plus que de toutes les espèces d'animaux dont il prendra fantaisie à chacun de manger.

Comment s'en passer en effet?

Mais en menant ce train de vie, les médecins nous seront bien plus nécessaires qu'auparavant.

Beaucoup plus.

Et le pays qui suffisait auparavant à l'entretien de ses habitans ne sera-t-il pas désormais trop petit?

Cela est vrai.

Si donc nous voulons avoir assez de pâturages et de terres à labourer, il nous faudra empiéter sur nos voisins, et nos voisins en feront autant

par rapport à nous, si, franchissant les bornes du nécessaire, ils se livrent comme nous à une insatiable cupidité.

Cela est à peu près inévitable.

Après nous ferons la guerre, Glaucon? ou quel autre parti prendre?

Nous ferons la guerre.

Ne parlons point encore des biens ni des maux que la guerre apporte avec elle; disons seulement que nous avons découvert l'origine de ce fléau si funeste aux États et aux particuliers.

Fort bien.

Il faut donc encore agrandir l'État pour y donner place à une armée nombreuse qui puisse aller à la rencontre de l'ennemi et défendre l'État avec tout ce qu'il possède et tout ce que nous venons d'énumérer.

Les citoyens ne pourront-ils pas faire cela eux-mêmes?

Non, si en procédant à la formation de l'État nous avons établi un principe vrai. Or, s'il t'en souvient, nous avons établi qu'il est impossible qu'un seul homme fasse bien plusieurs métiers à la fois.

Tu as raison.

N'est-ce pas un métier, à ton avis, que la guerre?

Certainement.

Crois-tu que l'État ait plus besoin d'un bon cordonnier que d'un bon guerrier?

Nullement.

Nous n'avons pas voulu que le cordonnier fût en même temps laboureur, tisserand ou architecte, mais seulement cordonnier, afin qu'il en fît mieux son métier. Nous avons de même appliqué chacun au métier auquel il est propre et dont il doit s'occuper exclusivement pendant toute sa vie, pour l'exercer avec succès. Penses-tu qu'il ne soit pas aussi de la plus grande importance de bien exercer le métier de la guerre? ou ce métier est-il si facile qu'un laboureur, un cordonnier ou quelque autre artisan puisse être en même temps guerrier, tandis que pour être excellent joueur de dés ou d'osselets, on doit s'y appliquer sérieusement dès l'enfance? Quoi! il suffira de prendre un bouclier, ou quelque autre arme, pour devenir tout à coup un bon soldat; tandis qu'en vain prendrait-on en main les instrumens de quelque autre art que ce soit, jamais on ne deviendrait par là ni artisan ni athlète, à moins d'avoir une connaissance exacte des principes de chaque art et d'en avoir fait un long apprentissage!

Si cela était, les instrumens seraient alors d'un bien grand prix.

Ainsi plus le métier de ces gardiens de l'État

est important, plus ils doivent y apporter de loisir, d'étude et de soins.

Je le crois.

Ne faut-il pas aussi pour ce métier des dispositions naturelles?

Sans doute.

C'est donc à nous de choisir, si nous le pouvons, ceux qui par leur naturel sont les plus propres à la garde de l'État.

Ce choix nous regarde.

Nous nous sommes chargés d'un soin bien difficile; cependant ne perdons pas courage; faisons tout ce que nos forces nous permettront.

Oui, certes.

Ne trouves-tu aucun rapport entre le jeune guerrier et le chien courageux considérés comme gardiens?

Que veux-tu dire?

Qu'ils doivent avoir l'un et l'autre de la sagacité pour découvrir l'ennemi, de la vitesse pour le poursuivre, de la force pour le combattre, quand ils l'auront atteint.

Ils doivent avoir tout cela.

Et du courage encore pour bien combattre.

Sans contredit.

Mais un cheval, un chien, un animal quelconque, peut-il être courageux, s'il n'est enclin à la colère? N'as-tu pas remarqué que la colère

est quelque chose d'indomptable, et qu'elle rend l'âme intrépide et incapable de céder au danger?

Je l'ai remarqué.

Ainsi tu vois quelles qualités du corps conviennent au gardien de l'État.

Oui.

Et pour l'ame, c'est le penchant à la colère.

Oui.

Mais, mon cher Glaucon, ce naturel irascible ne rendra-t-il pas les guerriers féroces entre eux et à l'égard des autres citoyens?

Il est difficile qu'il en soit autrement.

Il faut cependant qu'ils soient doux pour leurs compatriotes et terribles pour leurs ennemis : sans quoi, avant qu'on vienne les attaquer pour les détruire, ils se seront bientôt détruits eux-mêmes.

Il est vrai.

Que faire donc? où trouverons-nous un naturel à la fois doux et irascible? La colère et la douceur se repoussent; et cependant si l'une ou l'autre lui manque, il n'y a pas de bon gardien. Il est comme impossible de sortir de cette difficulté, d'où on peut conclure qu'un bon gardien ne se trouve nulle part.

J'en ai peur.

J'hésitai quelque temps, et après avoir réfléchi à ce que nous venions de dire : Mon cher

ami, dis-je à Glaucon, si nous sommes dans l'embarras, nous le méritons bien, pour avoir perdu de vue notre comparaison.

Comment ?

Nous n'avons pas songé qu'il existe des natures où se rencontrent ces deux qualités opposées, ce que nous regardions comme impossible.

Où donc?

Cela peut se voir en différens animaux, et surtout dans celui que nous comparions au guerrier. Tu sais que le naturel des chiens de bonne race est d'être extrêmement doux envers ceux qu'ils connaissent, et tout le contraire pour ceux qu'ils ne connaissent pas.

Je le sais.

La chose est donc possible; et quand nous voulons pour l'État un gardien semblable, nous ne demandons rien qui ne soit dans la nature.

Non.

Ne te semble-t-il pas qu'il manque encore quelque chose à celui qui est destiné à garder les autres, et qu'outre la colère, il faut qu'il soit naturellement philosophe ?

Comment cela? je ne t'entends pas.

Tu peux voir cet instinct dans le chien, et cela est bien admirable dans un animal.

Quel instinct?

Il aboie contre ceux qu'il ne connaît pas, quoi-

qu'il n'en ait reçu aucun mal, et flatte ceux qu'il connaît, quoiqu'ils ne lui aient fait aucun bien : n'as-tu pas admiré cela dans le chien?

Je n'y ai pas fait beaucoup d'attention jusqu'ici; mais il est vrai qu'il fait comme tu dis.

Et par là il manifeste un naturel heureux et vraiment philosophe.

Comment?

En ce qu'il ne distingue l'ami de l'ennemi que parce qu'il connaît l'un et ne connaît pas l'autre; or, s'il n'a pas d'autre règle pour discerner l'ami de l'ennemi, comment ne serait-il pas avide d'apprendre?

Il ne peut pas en être autrement.

Mais être avide d'apprendre ou être philosophe, n'est-ce pas la même chose?

Oui.

Concluons donc avec confiance que l'homme aussi, pour être doux envers ceux qu'il connaît et qui sont ses amis, doit être naturellement philosophe et avide d'apprendre.

Concluons ainsi.

Par conséquent le gardien de l'État, pour être excellent, doit être à la fois philosophe, colère, agile et fort.

Certainement.

Voilà les qualités du gardien de l'État. Mais quelle éducation lui donnerons-nous? Examinons

auparavant si cette recherche peut nous servir relativement au but de notre entretien, qui est de connaître comment la justice et l'injustice prennent naissance dans un État, afin de ne point négliger une question importante ou d'éviter des longueurs.

Je pense, reprit le frère de Glaucon, que cette recherche nous est utile pour arriver à notre but.

Alors, certes, il ne faut pas l'abandonner, mon cher Adimante, quelque longue qu'elle puisse être.

Non, sans doute.

Allons, faisons en paroles l'éducation de nos guerriers, à notre aise et par manière de conversation.

Il le faut.

Quelle éducation convient-il de leur donner? N'est-il pas difficile d'en trouver une meilleure que celle qui est en usage depuis long-temps? Elle consiste à former le corps par la gymnastique et l'ame par la musique.

Oui.

Et l'éducation ne commencera-t-elle pas par la musique plutôt que par la gymnastique?

Comment?

Les discours ne sont-ils pas du ressort de la musique?

Oui.

Et n'y en a-t-il pas de deux sortes, les uns vrais, les autres mensongers?

Oui.

Les uns et les autres doivent servir à l'éducation, et d'abord ceux qui sont des mensonges.

Je ne comprends pas ta pensée.

Quoi ! tu ne sais pas que les premiers discours qu'on tient aux enfans sont des fables! Elles ont du vrai, mais en général le mensonge y domine. On amuse les enfans avec ces fables avant de les envoyer au gymnase.

Cela est vrai.

Voilà pourquoi je disais qu'il faut commencer par la musique plutôt que par la gymnastique.

A la bonne heure.

Tu n'ignores pas qu'en toutes choses la grande affaire est le commencement, surtout à l'égard d'êtres jeunes et tendres; car c'est alors qu'ils se façonnent et reçoivent l'empreinte qu'on veut leur donner.

Tu as raison.

En ce cas, souffrirons-nous que les enfans écoutent toutes sortes de fables imaginées par le premier venu, et que leur esprit prenne des opinions la plupart du temps contraires à celles dont nous reconnaîtrons qu'ils ont besoin dans l'âge mûr?

Non, jamais.

Il faut donc nous occuper d'abord de ceux qui composent des fables, choisir leurs bonnes pièces et rejeter les autres. Nous engagerons les nourrices et les mères à raconter aux enfans les fables dont on aura fait choix, et à s'en servir pour former leurs ames avec encore plus de soin qu'elles n'en mettent à former leurs corps. Quant aux fables dont elles les amusent aujourd'hui, il faut en rejeter le plus grand nombre.

Lesquelles?

Nous jugerons des petites compositions de ce genre par les plus grandes; car, grandes et petites, il faut bien qu'elles soient faites sur le même modèle et produisent le même effet. N'est-il pas vrai?

Oui; mais je ne vois pas quelles sont ces grandes fables dont tu parles.

Celles d'Hésiode, d'Homère et des autres poètes; car toutes les fables qu'ils ont débitées et qu'ils débitent encore aux hommes sont remplies de mensonges.

Quelles fables encore, et qu'y blâmes-tu?

J'y blâme ce qui mérite avant et par dessus tout d'être blâmé, des mensonges d'un assez mauvais caractère.

Que veux-tu dire?

Des mensonges qui défigurent les dieux et les héros, semblables à des portraits qui n'auraient

aucune ressemblance avec les personnes que le peintre aurait voulu représenter.

Je conviens que cela est digne de blâme : mais comment ce reproche convient-il aux poètes ?

D'abord il a imaginé sur les plus grands des dieux le plus grand et le plus monstrueux mensonge, celui qui raconte * qu'Uranus a fait ce que lui attribue Hésiode, et comment Cronus s'en vengea. Quand la conduite de Cronus et la manière dont il fut traité à son tour par son fils seraient vraies, encore faudrait-il, à mon avis, éviter de les raconter ainsi à des personnes dépourvues de raison, à des enfans ; il vaudrait mieux les ensevelir dans un profond silence, ou s'il est nécessaire d'en parler, le faire avec tout l'appareil des mystères, devant un très petit nombre d'auditeurs, après leur avoir fait immoler, non pas un porc **, mais quelque victime précieuse et rare, afin de rendre encore plus petit le nombre des initiés.

Sans doute, car de pareils récits sont dangereux.

Aussi, mon cher Adimante, seront-ils inter-

* Hésiode, *Théogonie*, v. 154 et sqq., v. 178 et sqq.

** Allusion aux mystères d'Éleusis, où il fallait immoler un porc avant d'être initié. Voyez Aristophane, *La Paix*, v. 373 et seq. et les *Acharniens*, v. 747 et 764, ainsi que le Scholiaste.

dits dans notre État. Il n'y sera pas permis de dire à un enfant qu'en commettant les plus grands crimes il ne fait rien d'extraordinaire, et qu'en tirant la plus cruelle vengeance des mauvais traitemens qu'il aura reçus de son père, il ne fait qu'une chose dont les premiers et les plus grands des dieux lui ont donné l'exemple.

Non, par Jupiter; ce ne sont pas là des choses qui soient bonnes à dire.

Et si nous voulons que les gardiens de l'État regardent comme une infamie de se quereller entre eux à tout propos, nous passerons absolument sous silence les guerres des dieux, les piéges qu'ils se dressent et leurs querelles. Il n'y a d'ailleurs rien de vrai dans ces fables. Il faut encore se bien garder de faire connaître, soit par des récits, soit par des représentations figurées, les guerres des géans* et ces haines de toute espèce qui ont armé les dieux et les héros contre leurs proches et leurs amis. Au contraire, si nous voulons persuader que jamais la discorde n'a régné entre les citoyens d'un même État, et qu'elle ne peut y régner sans crime, il faut que les vieillards de l'un et de l'autre sexe ne disent rien aux enfans dès leur plus jeune age et à mesure qu'ils avancent dans la vie, qui ne tende à cette

* Voyez le commencement de l'*Euthyphron*, t. Ier, p. 19-21.

fin, et il faut que les poètes soient obligés de donner aussi le même sens à leurs fictions. Il sera aussi défendu parmi nous de dire que Junon a été chargée de chaînes par son fils *, et Vulcain précipité du ciel par son père pour s'être mis au devant des coups portés à sa mère **, et de raconter tous ces combats des dieux imaginés par Homère, soit qu'il y ait ou non allégorie; car un enfant n'est pas en état de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas; et tout ce qu'on livre à l'esprit crédule de cet âge, s'y grave en traits ineffaçables. C'est pourquoi il importe extrêmement que les premières choses qu'il entendra soient des fables les plus propres à le porter à la vertu.

Cela est sensé; mais si on nous demandait quelles sont les fables qu'il est à propos de faire, que répondrions-nous?

Mon cher Adimante, ni toi ni moi ne sommes poètes en ce moment, mais fondateurs d'un État. Il nous convient de savoir d'après quel modèle les poètes doivent composer leurs fables et de

* Ceci n'est pas dans Homère, où c'est Jupiter lui-même qui enchaîne Junon, *Iliade*, XV, 18; mais Suidas, au mot Ἥρα, nous apprend que le mythe rapporté ici était dans Pindare, et qu'on le trouvait aussi dans une comédie d'Épicharme.

** *Iliade*, I, 588.

leur défendre de s'en écarter, mais ce n'est point à nous d'être poètes.

Tu as raison; mais encore quelles règles prescriras-tu pour la composition des fables dont les dieux sont le sujet?

Les voici. D'abord, dans l'épopée comme dans l'ode et la tragédie, les poètes représenteront toujours Dieu tel qu'il est.

Il le faut en effet.

Mais Dieu n'est-il pas essentiellement bon? et doit-on en parler autrement?

Qui en doute?

Rien de ce qui est bon n'est nuisible.

Non, ce me semble.

Ce qui n'est pas nuisible, ne nuit pas en effet.

Non.

Ce qui n'est pas nuisible, fait-il le mal?

Pas davantage.

S'il ne fait pas le mal, il n'est pas non plus cause du mal.

Comment le serait-il?

Ce qui est bon est bienfaisant.

Oui.

Et par conséquent cause de ce qui se fait de bien.

Oui.

Ce qui est bon n'est donc pas cause de tout; il est cause du bien, mais il n'est pas cause du mal.

Cela est incontestable.

Ainsi Dieu étant essentiellement bon, n'est pas cause de tout, comme on le dit souvent; il n'est cause que d'une petite partie des choses qui nous arrivent, et non pas du reste; car nos biens sont en petit nombre, en comparaison de nos maux; or il est la seule cause des biens, mais pour les maux, il faut en chercher la cause partout ailleurs qu'en lui.

Rien de plus vrai, à mon avis.

On ne doit donc pas admettre sur l'autorité d'Homère, ou de tout autre poète, une erreur, au sujet des dieux, aussi absurde que celle-ci :

.... Sur le seuil du palais de Jupiter *
Sont placés deux tonneaux remplis l'un de biens, l'autre de maux.

Ni que celui pour qui Jupiter puise dans l'un et dans l'autre,

Éprouve tantôt du mal et tantôt du bien **;

Mais que celui pour lequel il ne puise que du mauvais côté,

La faim dévorante le poursuit sur la terre féconde***.

* *Iliade*, XXIV, v. 527, et seq.
** *Ibid.*, v. 530.
*** *Ibid.*, v. 532.

Et ailleurs :

> Jupiter est le distributeur des biens et des maux *.

Si un poète nous raconte que ce fut Jupiter et Minerve qui poussèrent Pandare ** à rompre la foi des sermens et la trève, nous lui refuserons nos éloges. Il en sera de même de la querelle des dieux apaisée par le jugement de Thémis et de Jupiter ***. Nous ne permettrons pas non plus de dire comme Eschyle, en présence des jeunes gens :

> Quand Dieu veut la ruine d'une famille,
> Il fait naître l'occasion de la punir ****.

Si quelque poète représente sur la scène où ces ïambes se récitent, les malheurs de Niobé, ou de la famille de Pélops ou des Troyens, nous ne souffrirons pas qu'il dise que ces malheurs sont l'ouvrage de Dieu ; ou s'il les lui attribue, il doit en

* On voit ici ordinairement une simple variante du vers célèbre de l'*Iliade*, XIX, 224 ; IV, 84. En ce cas, la variante est bien forte.

** *Iliade*, IV, 55.

*** *Iliade*, XX, 1-30.

**** Ces vers ïambiques sont probablement tirés de la tragédie de Niobé, qui est perdue. Voyez Wyttenbach, sur Plutarque, t. I, p. 134 et seq.

rendre raison à près comme nous ; il doit dire que Dieu n'a rien fait que de juste et de bon, et que le châtiment a tourné à l'avantage des coupables. Si nous ne souffrons pas non plus que le poète appelle le châtiment un malheur et attribue ce malheur à Dieu, nous lui permettrons de dire que les méchans sont à plaindre, en ce qu'ils ont eu besoin d'un châtiment, et que Dieu, en les châtiant, a fait leur bien. Mais employons tous nos moyens à réfuter celui qui dirait qu'un Dieu bon est auteur de quelque mal : jamais, dans un État qui doit avoir de bonnes lois, ni vieux ni jeunes ne doivent tenir ou entendre de pareils discours sous le voile de la fiction, soit en vers soit en prose, parce qu'ils sont impies, dangereux et absurdes.

Cette loi me plaît beaucoup ; elle a mon suffrage.

Ainsi la première des lois et des règles sur les choses religieuses prescrira de reconnaître et dans les discours ordinaires et dans les compositions poétiques que Dieu n'est pas l'auteur de tout, mais seulement du bien.

Cela suffit.

Vois donc quelle sera la seconde loi : Doit-on regarder Dieu comme un enchanteur qui se plaît en quelque sorte à nous tendre des piéges ; tantôt quittant la forme qui lui est

propre, pour prendre des figures étrangères, tantôt nous trompant par des changemens apparens, et nous faisant croire qu'ils sont réels? N'est-ce pas plutôt un être simple et de tous les êtres celui qui sort le moins de sa forme?

Je ne suis pas en état de te répondre pour le moment.

Mais quoi! lorsqu'un être quitte la forme qui lui est propre, n'est-il pas nécessaire que ce changement vienne de lui-même ou d'un autre?

Oui.

D'abord pour les changemens qui viennent d'une cause étrangère, les êtres les mieux constitués ne sont-ils pas ceux qui y sont le moins soumis? Par exemple, les corps les plus sains et les plus robustes ne sont-ils pas les moins affectés par les alimens et le travail, et n'en est-il pas de même des plantes par rapport aux ardeurs du soleil, aux vents et aux autres outrages des saisons?

Sans doute.

L'ame n'est-elle pas aussi d'autant moins troublée et altérée par les accidens extérieurs qu'elle est plus courageuse et plus sage?

Oui.

Par la même raison, tous les ouvrages de main d'homme, les édifices, les meubles, les vêtemens résistent au temps et à tout ce qui peut

les détruire, à proportion qu'ils sont bien travaillés et formés de bons matériaux.

Cela est vrai.

Un être est donc, en général, d'autant moins exposé au changement qu'il est plus parfait, soit qu'il tienne cette perfection de la nature ou de l'art, ou de l'un et de l'autre.

Cela doit être.

Mais Dieu est parfait avec tout ce qui tient à sa nature.

Oui.

Ainsi Dieu est l'être le moins susceptible de recevoir plusieurs formes.

Certainement.

Serait-ce donc de lui-même qu'il changerait de forme?

Oui, s'il est vrai qu'il en change.

Et ce changement de forme serait-il en mieux ou en pis?

Nécessairement si Dieu change ce ne peut être qu'en mal; car nous n'avons garde de dire qu'il manque à Dieu aucune perfection.

Très bien. Cela posé, crois-tu, Adimante, qu'un être, quel qu'il soit, homme ou dieu, prenne volontiers de lui-même une forme inférieure à la sienne?

Impossible.

Il est donc impossible que Dieu veuille se don-

donner une autre forme, et chacun des dieux, étant de sa nature aussi excellent qu'il peut être, doit conserver la forme qui lui est propre dans une immuable simplicité.

Il me semble que cela est de toute nécessité.

Qu'aucun poète, mon cher ami, ne s'avise donc de nous dire que

....Les dieux prenant la figure de voyageurs de divers pays,
Parcourent les villes sous des déguisemens de toute espèce *,

ni de nous débiter leurs mensonges sur Protée ** et Thétis ***, ni de nous représenter dans la tragédie, ou dans tout autre poème, Junon sous la figure d'une prêtresse qui mendie

Pour les enfans bienfaisans du fleuve Argien Inachus ****,

ni enfin d'imaginer beaucoup d'autres fictions

* *Odyssée*, XVII, 485.

** *Odyssée*, IV, 364, sq. On croit que Platon fait aussi allusion à un drame satirique d'Eschyle, qui était intitulé *Protée*.

*** Thétis prit plusieurs formes pour échapper aux embrassemens de son époux Pélée. Voyez Pindare, *Nem.* III, 60. Il était question des métamorphoses de Thétis dans le *Troïle*, drame satirique de Sophocle. Hésiode avait fait aussi, dit-on, un poème des noces de Thétis et de Pélée.

**** Vers tiré d'un drame satirique d'*Inachus*, que les critiques attribuent à Sophocle, à Eschyle ou à Euripide. Voyez Runhken *ad Timæum*, p. 9, et Walkenaer, de *Fragm. Eurip.*

semblables. Que les mères n'aillent pas non plus, sur la foi des poètes, effrayer leurs enfans en leur faisant de mauvais contes, qu'il y a des dieux qui errent pendant la nuit, sous la figure d'étrangers de tous les pays; ce serait à la fois faire injure aux dieux et rendre les enfans encore plus timides.

Il faut bien qu'elles s'en gardent.

Mais si les dieux sont réellement par eux-mêmes incapables de tout changement, est-il vrai qu'ils nous font croire du moins qu'ils se montrent sous cette grande variété de figures étrangères, par une sorte d'imposture et par des tours d'enchanteurs?

Peut-être bien.

Un dieu voudrait-il mentir en parole ou en action, en nous présentant un fantôme au lieu de lui-même?

Je ne sais.

Quoi! tu ne sais pas que le vrai mensonge, si je puis parler ainsi, est également détesté des hommes et des dieux?

Qu'entends-tu par là?

J'entends que personne ne consent volontairement à ce que la partie la plus importante de lui-même soit trompée, et surtout sur les choses les plus importantes; et qu'il n'est rien qu'on craigne davantage.

Je ne te comprends pas encore.

Tu crois que je dis quelque chose de bien relevé. Non ; je dis que ce qu'on supporte avec le plus de peine, c'est d'être trompé ou de l'avoir été, c'est-à-dire d'ignorer ce qui est ; c'est dans l'ame que personne ne veut avoir ni garder le mensonge, et c'est là surtout qu'il excite la haine.

A la bonne heure.

Le vrai mensonge, c'est donc, avec beaucoup de justesse dans l'expression, l'ignorance qui affecte l'ame de celui qui a été trompé ; car le mensonge qui se produit au dehors par la parole est une imitation de ce qui se passe dans l'ame, une sorte de copie qui le manifeste plus tard ; ce n'est pas un mensonge dans toute sa pureté. N'est-il pas vrai ?

Tu as raison.

Le vrai mensonge est détesté non seulement des dieux, mais des hommes.

Je le pense.

Mais pour le mensonge dans les paroles, n'est-il pas des circonstances où il perd ce qu'il a d'odieux, parce qu'il devient utile ? et n'a-t-il pas son utilité, lorsqu'on s'en sert, par exemple, contre des ennemis, ou même envers un ami que la fureur ou la démence porterait à quelque mauvaise action, le mensonge devenant alors un remède qu'on emploie pour le détourner de son

dessein? Et encore dans les compositions poétiques dont nous venons de parler, lorsque dans notre ignorance de ce qui s'est réellement passé dans les temps anciens, nous donnons à nos fictions toute la vraisemblance possible, ne rendons-nous pas là le mensonge utile?

Cela est très vrai.

Mais comment le mensonge deviendrait-il jamais utile à Dieu? L'ignorance de ce qui s'est passé dans les temps anciens le réduirait-elle à mentir avec vraisemblance?

Il serait ridicule de le dire.

Par conséquent, on ne peut pas trouver en Dieu un poète menteur.

Non.

Mentirait-il à cause des ennemis qu'il redoute?

Il s'en faut bien.

Ou à cause de ses amis furieux ou insensés?

Mais les furieux et les insensés ne sont pas aimés des dieux.

Aucune raison n'oblige donc Dieu à mentir.

Non.

Tout ce qui est divin est en opposition complète avec le mensonge.

Oui.

Essentiellement simple et vrai en parole ou en action, Dieu ne change pas de forme et ne trompe personne ni par des fantômes ni par des discours,

ni par des signes envoyés de lui dans la veille ou dans les rêves.

Il me semble qu'on ne peut pas nier cela.

Tu approuves donc cette seconde loi : personne dans le discours ordinaire ni dans des compositions poétiques, ne représentera les dieux comme des enchanteurs qui prennent différentes formes et nous trompent par des mensonges en parole ou en action.

Oui, je l'approuve.

Ainsi, tout en louant bien des choses dans Homère, nous ne louerons pas le passage où il raconte que Jupiter envoya un songe à Agamemnon *; ni celui d'Eschyle où Thétis rappelle qu'Apollon, chantant à ses noces,

....Avait vanté d'avance son bonheur de mère,
Et promis à ses enfans une longue vie exempte de maladies.
Après m'avoir annoncé un sort chéri des dieux,
Il applaudit à mon bonheur dans un hymne qui me comble de joie.
Je ne croyais pas que le mensonge pût jamais sortir
De cette bouche divine, la source de tant d'oracles.
Ce dieu qui s'assit et chanta au banquet de mon hyménée,
Ce dieu qui m'annonça tant de bonheur, ce même dieu est le meurtrier
De mon fils.... **

* *Iliade*, II, 6.

** Fragment d'une pièce perdue d'Eschyle, intitulée *Psychostasie*. Voyez Wyttenbach, *Select. princip. histor.*, p. 388.

Quand un poète viendra nous parler ainsi des dieux, nous refuserons avec indignation de l'entendre ; et de semblables discours seront également interdits aux maîtres chargés de l'éducation de la jeunesse, si nous voulons que nos guerriers deviennent des hommes religieux et semblables aux dieux, autant que la faiblesse humaine peut le permettre.

J'approuve ces règles, et suis d'avis qu'on en fasse autant de lois.

LIVRE TROISIÈME.

Tels sont, à l'égard des dieux, les discours qu'il conviendrait de faire entendre et d'interdire dès l'enfance à des hommes qui devront honorer les dieux et leurs parens et se faire un devoir de s'aimer mutuellement.

Tout cela, dit Adimante, me paraît fort raisonnable.

Maintenant, pour faire des hommes braves, repris-je, ne faut-il pas aussi des discours qui inspirent le mépris de la mort, ou penses-tu qu'on puisse à la fois craindre la mort et avoir du courage ?

Non, par Jupiter.

Un homme persuadé que l'autre monde est un lieu formidable, sera-t-il intrépide en présence de la mort et pourra-t-il dans les combats la préférer à la défaite et à l'esclavage ?

Jamais.

Il nous faut donc surveiller encore ceux qui traitent ce sujet, et les prier de faire l'éloge de l'autre monde, au lieu de le calomnier sans rai-

son ; car leurs récits ne sont ni vrais, ni propres à inspirer de la confiance aux guerriers.

Oui, il le faut.

Nous effacerons par conséquent tous les passages de ce genre, à commencer par ces vers :

> J'aimerais mieux être laboureur, au service d'un homme
> Pauvre et qui aurait à peine de quoi vivre,
> Que de régner sur la foule entière des morts * ;

Et ces vers :

> .... Ne découvrît aux regards des mortels et des immortels
> Ce séjour d'épouvante et d'horreur, redouté des dieux eux-mêmes ** ;

Et ceux-ci :

> Grands dieux ! il y a encore de nous dans les demeures de Pluton
> Une ame et une ombre, mais sans aucun sentiment *** ;

Et ceux-là :

> Lui seul pense encore, les autres sont des ombres errantes **** ;

* *Odyssée*, XI, 488.
** *Iliade*, XX, 64.
*** *Iliade*, XXIII, 103.
**** *Odyssée*, X, 495.

Puis :

Son ame s'envolant de son corps, descend dans les enfers,
Déplorant sa destinée, d'abandonner la force et la
jeunesse *;

Et encore :

Son ame s'enfuit sous terre, comme de la fumée,
En gémissant **....

Et ceci :

Telles des chauve-souris dans le fond d'un antre sacré,
Voltigent avec des cris, quand une de la troupe est
tombée
Du rocher, et s'attachent l'une à l'autre;
Telles s'en allaient ensemble en gémissant ***....

Nous conjurerons Homere et les autres poètes de ne pas trouver mauvais que nous effacions ces vers et tous ceux qui leur ressemblent. Ce n'est pas qu'ils ne soient poétiques et que la multitude n'ait du plaisir à les entendre, mais plus ils sont pleins de poésie, plus ils sont dangereux pour des enfans et des hommes qui, destinés à vivre libres, doivent moins s'effrayer de la mort que de l'esclavage.

* *Iliade*, XVI, 856.
** *Iliade*, XXIII, 100.
*** *Odyssée*, XXIV, 6.

Tu as raison.

Ainsi nous devrons rejeter encore ces noms odieux et formidables de Cocyte, de Styx, de Mânes, d'Enfers et d'autres du même genre, qui font frémir ceux qui les entendent prononcer. Peut-être ont-ils leur utilité sous quelque rapport : mais nous craignons que la frayeur qu'ils inspirent n'ôtent tout sang-froid aux guerriers, et n'amollisse leur courage.

Notre crainte est bien fondée.

Alors nous devons les supprimer.

Oui.

Et les remplacer dans le simple discours et dans la poésie, par des noms formés dans un esprit tout opposé.

Cela est évident.

Nous retrancherons aussi ces lamentations et ces regrets qu'on met dans la bouche des grands hommes?

Nous y sommes obligés pour être conséquens.

Voyons auparavant si la raison désavouera ou non cette mesure. Nous disons que le sage ne regardera point la mort comme un mal pour un autre sage qui est son ami.

Oui, nous le disons.

Il ne gémira pas sur lui comme s'il était malheureux.

Non.

Nous disons aussi que le sage se suffit à lui-même et qu'il a sur tous les autres hommes l'avantage de n'avoir besoin de personne pour être heureux.

Cela est vrai.

Ce n'est pas pour lui un malheur intolérable de perdre un fils, un frère, des richesses ou d'éprouver d'autres pertes semblables.

Non.

Lorsqu'un pareil accident lui arrive, au lieu de s'en lamenter, il le supporte avec patience.

Sans doute.

Ainsi nous aurons raison d'ôter aux hommes illustres les pleurs et les gémissemens, et de les laisser aux femmes, encore aux femmes ordinaires, et aux hommes lâches, afin que ceux que nous destinons à la garde de l'État rougissent de pareilles faiblesses.

Fort bien.

Nous prierons de nouveau Homère et les autres poètes de ne point montrer dans leurs fictions Achille, le fils d'une déesse,

..... Tantôt couché sur le flanc, tantôt
Sur le dos ou la face contre terre; puis tout-à-coup se levant
Et errant, en proie à la douleur, sur le rivage de la mer immense *;

* *Iliade*, XXIV, 10 et suiv. Le troisième vers est différent dans les éditions d'Homère. Voyez la note.

Et une autre fois

> Prenant à deux mains la poussière brûlante
> Et s'en couvrant la tête *....;

Ou pleurant et sanglotant sans fin; ni Priam, ce roi, *presque égal aux dieux*, *suppliant* tous ses guerriers, et

> .....Se roulant dans la poussière,
> Appelant tour-à-tour chacun d'eux par son nom **.

Nous les prierons avec plus d'instance encore de ne pas supposer que des dieux se lamentent et s'écrient:

> Malheureuse que je suis d'être la mère d'un héros ***!

Et non seulement des dieux, mais le plus grand des dieux qu'on défigure jusqu'à lui faire dire:

> Hélas! j'aperçois un héros qui m'est cher poursuivi près des remparts:
> Et à cette vue mon ame est troublée ****.

* *Iliade*, XVIII, 23, 24.
** *Iliade*, XXII, 414, 415.
*** *Iliade*, XVIII, 54.
**** *Iliade*, XXII, 168.

Et ailleurs :

> Hélas, voici le moment où Sarpédon, le mortel que je chéris le plus,
> Doit, par la volonté du destin, tomber sous les coups de Patrocle, fils de Ménœtius *.

Si en effet, mon cher Adimante, les jeunes gens écoutent de pareilles plaintes avec une attention sérieuse, au lieu de s'en moquer comme de faiblesses indignes des dieux, ils ne pourront pas les croire indignes d'eux-mêmes, puisqu'ils sont hommes, ni se reprocher des discours ou des actions semblables; mais à la moindre disgrace, ils s'abandonneront sans honte et sans courage aux gémissemens et aux larmes.

Rien n'est plus vrai.

Or, cela ne doit pas être : nous en avons donné une raison qui doit nous persuader, tant que nous n'en trouverons pas une meilleure.

Oui.

Il faut condamner aussi le penchant au rire, car on ne se livre pas à une grande gaîté sans que l'ame éprouve une grande agitation.

Il me semble.

Alors ne souffrons pas qu'on représente de-

* *Iliade*, XVI, 433.

vant nous des hommes graves, encore moins des dieux dominés par le rire.

Non, assurément.

Et, s'il faut t'en croire, nous reprendrons Homère d'avoir dit :

> Un rire inextinguible éclata parmi les heureux habitans de l'Olympe,
> Quand ils virent Vulcain s'agiter pour les servir *.

Oui, vraiment, si tu veux m'en croire.

Cependant la vérité a des droits dont il faut tenir compte. Si nous avons eu raison de dire que le mensonge inutile aux dieux est quelquefois pour les hommes un remède utile, il est évident que c'est aux médecins à l'employer, et non pas à tout le monde indifféremment.

Cela est évident.

C'est donc aux magistrats qu'il appartient exclusivement de mentir pour tromper l'ennemi ou les citoyens, quand l'intérêt de l'État l'exige. Le mensonge ne doit jamais être permis à d'autres, et nous dirons que le citoyen qui trompe les magistrats est plus coupable que le malade qui trompe son médecin, que l'élève qui cache au maître qui le forme les dispositions de son corps, que le matelot qui n'informe pas le pilote de ce

* *Iliade*, I, 599.

qu'il fait lui ou son camarade à l'égard du vaisseau et de l'équipage.

J'en conviens.

Ainsi tout citoyen

.... De la classe des artisans,
Soit devin, ou medecin ou charpentier *,

s'il est convaincu de mensonge, sera sévèrement puni comme tendant par sa conduite à renverser et à perdre le vaisseau de l'État.

Ce qui arriverait si les actions repondaient aux paroles.

Les jeunes gens n'auront-ils pas encore besoin de la tempérance?

Assurément.

Or, les principaux effets de la tempérance ne sont-ils pas ordinairement de nous rendre soumis à ceux qui commandent, et maîtres de nous-mêmes en tout ce qui concerne le boire, le manger et les plaisirs de l'amour?

Il semble.

Alors nous approuverons le passage où Homère fait parler ainsi Diomède :

Ami, assieds-toi en silence et suis mes conseils **.

* *Odyssée*, XVII, 383.
** *Iliade*, IV, 412.

Et cet autre :

> .... Les Grecs s'avançaient bouillant de courage,
> Montrant leur respect pour les chefs par leur silence*...;

et les passages semblables.

Très bien.

Mais approuverons-nous aussi ce vers :

> Ivrogne, qui as les yeux d'un dogue et le cœur d'une biche**,

Et ceux qui le suivent et tant d'injures adressées par des inférieurs à leurs supérieurs dans les poètes et les autres écrivains ?

Non.

Je crois en effet que de pareils discours ne sont pas propres à inspirer la modération à la jeunesse, et s'ils lui donnent du goût pour toute autre chose, il n'y a pas lieu de s'en étonner. Qu'en penses-tu ?

Je pense comme toi.

Hé quoi ! lorsqu'Homère fait dire à Ulysse, le plus sage des Grecs, que rien ne lui paraît plus beau

> .... Que des tables chargées

* Ces deux vers rapprochés par Platon appartiennent à deux passages différens de l'*Iliade*. Le premier est au liv. III, v. 8; le second au liv. IV, v. 431.

** *Iliade*, I, 225.

De mets délicieux, et un échanson puisant dans le cratère du vin
Qu'il porte et verse à la ronde dans les coupes *;

Et ailleurs,

La mort la plus triste est de périr par la faim **;

Ou lorsqu'il nous montre Jupiter prompt à oublier, dans l'ardeur qui l'entraîne aux plaisirs de l'amour, tous les desseins qu'il a conçus, quand seul il veillait pendant le sommeil des dieux et des hommes, et tellement transporté à la vue de Junon qu'il ne veut pas rentrer dans son palais, mais satisfaire sa passion dans le lieu même où il se trouve; lorsqu'il lui fait dire que jamais il n'éprouva de si vifs désirs, pas même le jour où ils se virent pour la première fois,

....A l'insu de leurs parens ***;

Ou lorsqu'il raconte comment, à la suite de pareils plaisirs, Mars et Vénus **** furent surpris dans les filets de Vulcain; crois-tu que tout cela

* *Odyssée*, IX, 8.
** *Odyssée*, XI, 342.
*** *Iliade*, XIV, 291.
**** *Odyssée*, VIII, 266.

soit bien propre à porter les jeunes gens à la tempérance?

Il s'en faut bien.

Mais si des héros montrent dans leurs paroles ou dans leurs actions un courage à toute épreuve, il faut se donner le spectacle de leur lutte, et écouter des vers tels que ceux-ci :

Ulysse frappant sa poitrine, parla ainsi à son ame :
Courage, ô mon ame! tu as déja supporté de plus grands malheurs *.

Oui, sans doute.

Des braves ne doivent pas accepter les présens et aimer les richesses.

Jamais.

Il ne faut donc pas leur chanter ce vers :

Les présens gagnent les dieux et les rois vénérables **;

Ni louer la sagesse de Phénix, gouverneur d'Achille, pour avoir conseillé à ce héros de secourir les Grecs, si on lui fait des présens, sinon de garder son ressentiment ***. Jamais nous ne

* *Odyssée*, XX, 17.

** Ce vers, que Platon a l'air de rapporter à Homère, n'est pas dans Homère. Suidas, t. I, p. 623, l'attribue à Hésiode. On trouve dans la *Médée* d'Euripide, un vers qui présente à peu près le même sens, v. 934.

*** *Iliade*, IX, 435 et suiv.

conviendrons qu'Achille lui-même a poussé l'amour du gain jusqu'à accepter des présens d'Agamemnon * et à ne rendre un corps inanimé qu'après en avoir reçu la rançon **.

De pareils traits ne méritent pas nos éloges.

Je n'ose dire, par respect pour Homère, qu'on est coupable d'attribuer de pareilles actions à Achille et de croire ceux qui les lui attribuent. Non, ce héros n'a jamais fait cette menace à Apollon :

> Tu m'as trompé, Phébus, le plus funeste des dieux !
> Comme je te punirais, si j'en avais le pouvoir *** !

Il ne faut point croire qu'il ait été rebelle à la voix d'un dieu, le fleuve Xanthe, et prêt à le combattre ****; ni qu'il ait osé dire à l'autre fleuve, le Sperchius, auquel sa chevelure avait été consacrée :

> Je veux donner cette chevelure au héros Patrocle *****.

Ni qu'il ait rendu à un mort cet hommage promis à un Dieu. Nous nierons qu'il ait traîné le

* *Iliade*, XIX, 278 et suiv.
** *Iliade*, XXIV, 175 et suiv.
*** *Iliade*, XXII, 15 et suiv.
**** *Iliade*, XXI.
***** *Iliade*, 151.

cadavre d'Hector autour du monument de Patrocle *, ni égorgé et fait brûler sur le bûcher de son ami des captifs troyens **. Nous soutiendrons que tous ces faits sont faux et nous ne souffrirons pas qu'on fasse croire à nos guerriers qu'Achille, le fils d'une déesse et du sage Pélée, qui lui-même était né d'un fils de Jupiter ***, l'élève du vertueux Chiron ait eu l'ame assez désordonnée pour réunir en elle deux vices contraires, la grossièreté jointe à la cupidité, avec un mépris superbe des dieux et des hommes.

Tu as raison.

Gardons-nous aussi de croire et de laisser dire que Thésée, fils de Neptune, et Pirithoüs, fils de Jupiter, ont tenté des enlèvemens aussi criminels ****, ni que nul enfant des dieux, nul héros ait osé commettre les cruautés et les impiétés que des fictions calomnieuses leur prêtent aujourd'hui. Mettons les poètes dans l'alternative de ne plus leur imputer ces faits ou de ne plus les reconnaître comme enfans des dieux, et qu'ils

* *Iliade*, XXII, 394 et suiv.

** *Iliade*, XXIII, 175 et suiv.

*** Pélée était fils d'Éaque, et par conséquent petit-fils de Jupiter. *Iliade*, XXI, v. 188.

**** Sur l'enlèvement de Proserpine, par Pirithoüs et Thésée, voyez Isocrate, *Éloge d'Hélène*; Diodore de Sicile, IV; Properce, II, 1, v. 37; Ovide, *Tristes*, I, 5, v. 19.

ne puissent pas faire l'un et l'autre à la fois. Défendons aussi toute tentative pour persuader à la jeunesse que les dieux engendrent de mauvaises choses, et que les héros ne valent pas mieux que les hommes. Ces discours, nous le disions tout à l'heure, blessent à la fois la religion et la vérité : car nous avons montré qu'il est impossible que rien de mauvais vienne des dieux.

Certainement.

De plus, ces discours sont dangereux pour ceux qui les écoutent. Quel homme, en effet, ne se pardonnera ses propres crimes, s'il est persuadé qu'il n'est pas plus coupable que

....Les vrais enfans des dieux,
Tout proche de Jupiter, qui ont, au sommet de l'Ida,
Leur autel paternel, dans les pures régions de l'air,
Et qui portent encore dans leurs veines le vrai sang des immortels * ?

Ces raisons nous obligent à ne plus permettre de pareilles fictions, de peur qu'elles ne produisent dans la jeunesse une malheureuse facilité à commettre le crime.

Oui, sans doute.

* Lucien, qui cite le commencement de ces vers, les attribue à un poète tragique qu'il ne nomme pas. Voyez *l'Éloge de Démosthènes*, t. III, c. 13, p. 501 de l'édit. de Reitz.

Eh bien, repris-je, puisque nous en sommes sur les discours qu'il convient ou ne convient pas de tenir, n'avons-nous pas quelque autre genre de discours à examiner? Nous savons comment il convient de parler des dieux, des démons, des héros et des enfers.

Oui.

Il nous resterait les discours sur les hommes.

Cela est évident.

Mais, mon cher ami, il est impossible pour le moment d'en donner les règles.

Pourquoi ?

Parce que nous dirions, je pense, que les poëtes et les prosateurs tombent, en parlant des hommes, dans les plus graves erreurs, lorsqu'ils disent que généralement les hommes injustes sont heureux, et les justes malheureux: que l'injustice est utile, tant qu'elle demeure cachée; qu'au contraire la justice est un profit pour qui ne la possède pas, un mal pour qui la possède. Nous interdirions de pareils discours, en prescrivant à l'avenir de dire le contraire en vers et en prose; n'est-il pas vrai ?

Je le sais bien.

Mais si tu conviens que j'ai raison, j'en conclurai que tu conviens aussi de ce qui est en question depuis le commencement de cet entretien.

Ta réflexion est juste.

Ainsi remettons à dire quels sont les discours qu'il faut tenir en parlant des hommes, lorsque nous aurons découvert ce que c'est que la justice, et si elle est par elle-même avantageuse à celui qui la possède, soit qu'il passe ou non pour juste.

Très bien.

C'est assez parler du discours en lui-même; passons à ce qui regarde la diction, et nous aurons traité d'une manière complète du fond et de la forme qu'il convient de donner au discours.

Je ne t'entends pas.

Il faut pourtant m'entendre. Tu y parviendras peut-être mieux d'une autre manière. Tout ce qu'on lit dans les poètes et les faiseurs de fables n'est-ce pas un récit d'événemens passés ou présens ou à venir?

Sans doute.

Et le récit est simple ou imitatif ou l'un et l'autre à la fois *.

Je te prie de m'expliquer encore ceci plus clairement.

Je suis, à ce qu'il paraît, un plaisant maître, et je ne saurais me faire entendre. Je vais, comme

* Aristote distingue aussi ces trois sortes de récits. Voyez la *Poétique*, c. III, § 2.

ceux qui n'ont pas le talent de s'expliquer, tâcher de te faire saisir ma pensée, non plus sous des formes générales, mais par des exemples de détails. Réponds-moi : tu sais qu'au commencement de l'Iliade, Homère raconte que Chrysès pria Agamemnon de lui rendre sa fille, et que celui-ci ayant refusé avec emportement, Chrysès supplia Apollon de le venger de ce refus sur l'armée grecque.

Je sais cela.

Tu sais encore que jusqu'à ces vers:

.... Il implorait tous les Grecs
Et surtout les deux Atrides, chefs des peuples *;

Le poète parle en son nom, et ne cherche point à détourner la pensée sur un autre que lui, comme s'il ne parlait pas lui-même. Mais après ces vers, il parle comme s'il était devenu Chrysès, et il s'efforce de nous faire croire que celui qui parle n'est plus Homère, mais le vieillard, prêtre d'Apollon. La plupart des récits de l'Iliade et de l'Odyssée sont de ce genre.

Il est vrai.

N'y a-t-il pas toujours récit, soit que le poète parle lui-même, soit qu'il fasse parler les autres?

* *Iliade*, I, 15, 16.

Sans doute.

Mais lorsqu'il parle sous le nom d'un autre, ne disons-nous pas qu'il s'efforce de ressembler par le langage à celui qu'il fait parler?

Oui.

Or, ressembler à un autre par le langage ou les gestes, n'est-ce pas l'imiter?

Oui.

Ainsi, en ces occasions, les récits, tant ceux d'Homère que des autres poètes, sont des récits imitatifs.

Fort bien.

Au contraire, si le poète ne se cachait jamais, tout son poème ne serait qu'un récit simple, sans imitation. Mais pour t'empêcher de dire que tu ne comprends pas comment cela peut se faire, je vais te donner un exemple. Si Homère, après avoir dit que Chrysès vint avec la rançon de sa fille et supplia les Grecs, surtout les deux rois, n'eût point parlé comme s'il était devenu Chrysès lui-même, tu sais qu'alors le récit aurait été simple, au lieu d'être imitatif. Voici quelle forme il aurait prise. Je me servirai de la prose, car je ne suis pas poète: « Le prêtre, étant venu, pria les dieux de permettre que les Grecs, vainqueurs de Troie, terminassent heureusement leur expédition. Puis, il demanda que, par respect pour le dieu, on délivrât sa fille et acceptât sa rançon.

Tous les Grecs respectaient ce vieillard et accueillaient sa demande. Mais Agamemnon s'emporta; il lui ordonna de se retirer et de ne plus reparaître en sa présence, de peur que le sceptre et les bandelettes du dieu ne lui fussent désormais d'aucun secours; et il ajouta que sa fille ne serait délivrée que lorsqu'elle aurait vieilli avec lui dans Argos; qu'il eût à s'en aller et à ne pas l'irriter, s'il voulait retourner chez lui sans malheur. Le vieillard se retira tremblant et sans rien dire. Dès qu'il fut éloigné du camp, il adressa une prière à Apollon, l'invoqua sous ses divers noms, et lui rappelant ce qu'il avait fait pour lui plaire, les temples qu'il avait bâtis en son honneur et les victimes choisies qu'il avait immolées, il lui demanda pour récompense de faire expier aux Grecs, sous ses flèches, les pleurs qu'il répandait. » Voilà, mon cher, ce que j'appelle un récit simple, sans imitation.

Je comprends.

VII Comprends donc qu'il est une espèce de récit opposé à celui-là : c'est lorsque le poète supprimant tout ce qu'il entremêle en son nom aux discours de ceux qu'il fait parler, ne laisse que le dialogue.

Je comprends encore : c'est la forme qui est propre à la tragédie.

Justement. Je crois à présent t'avoir fait com-

prendre ce que tu ne pouvais d'abord saisir, savoir, que dans la poésie et dans toute composition, il y a des récits de trois espèces. Le premier est tout-à-fait imitatif, et, comme tu viens de dire, il appartient à la tragédie et à la comédie. Le second se fait au nom du poete : tu le trouveras employé particulièrement dans les dithyrambes. Le troisième est un mélange de l'un et de l'autre : on s'en sert dans l'épopée et dans d'autres espèces de poèmes. Tu m'entends.

Oui, j'entends maintenant ce que tu voulais dire.

Rappelle-toi encore qu'antérieurement à ceci nous disions qu'après avoir réglé ce qui concerne le fond du discours, il nous restait à en examiner la forme.

Je me le rappelle.

Je voulais te dire qu'il nous fallait discuter ensemble si nous permettrions aux poetes le récit purement imitatif, ou le récit tantôt simple et tantôt imitatif; quelles seraient les règles à observer dans ces deux espèces de récits, ou enfin si toute imitation serait interdite aux poetes.

Je pénètre ta pensée : tu veux examiner si la tragédie et la comédie seront admises ou non dans notre État.

Cela peut être, et quelque chose de plus; car je n'en sais rien pour le moment. Mais il nous

faut aller où nous conduira le souffle de la raison.

C'est bien dit.

Examine maintenant, mon cher Adimante, si les gardiens de l'État doivent devenir ou non habiles dans l'imitation; ou si cette question n'est pas déja résolue par ce que nous avons dit précédemment, que chacun ne peut bien faire qu'une seule chose, et qu'en faire plusieurs à la fois, c'est le moyen de les manquer toutes et de ne se montrer supérieur dans aucune.

Sans doute.

N'en est-il pas de même par rapport à l'imitation? Le même homme imitera-t-il moins bien plusieurs choses qu'une seule?

Oui.

Encore moins pourra-t-il à la fois remplir des fonctions importantes, et imiter plusieurs choses et exceller dans l'imitation. Cela est d'autant moins probable que même, dans deux genres qui paraissent tenir beaucoup l'un de l'autre, comme la tragédie et la comédie, il est difficile à un même homme de réussir également. N'appelais-tu pas tout à l'heure la tragédie et la comédie des imitations?

Oui, et tu as raison d'ajouter qu'on ne peut exceller à la fois dans ces deux genres.

On ne peut pas même être à la fois rapsode et acteur.

Non.

Mais il faut même pour la tragédie et la comédie des acteurs différens, et pourtant tout cela est de l'imitation. N'est-ce pas?

Oui.

Les facultés humaines, Adimante, me semblent encore plus bornées dans leurs diverses applications, de sorte qu'il est impossible à l'homme de bien imiter plusieurs choses, ou de faire sérieusement les choses qu'il reproduit par l'imitation.

Rien n'est plus vrai.

Si nous persistons à dire que les guerriers doivent, abandonnant tous les autres arts, se livrer tout entiers et sans réserve à celui qui défend la liberté de l'État et négliger tout ce qui ne s'y rapporte pas, il ne faut pas qu'ils fassent autre chose ni sérieusement ni par imitation; ou s'ils imitent quelque chose, il faut que ce soit les qualités qu'il leur convient de posséder dès l'enfance, le courage, la tempérance, la sainteté, la grandeur d'ame et les autres vertus, mais jamais rien de bas et de honteux, de peur qu'ils ne prennent, dans cette imitation, quelque chose de la réalité. N'as-tu pas remarqué que l'imitation, lorsqu'on en contracte l'habitude dès la jeunesse, se change en une seconde nature et modifie en nous la langue, l'extérieur, le ton et le caractère?

Rien n'est encore plus vrai.

Nous ne souffrirons pas que ceux dont nous prétendons être les instituteurs, et à qui nous faisons un devoir de la vertu, aillent, tout hommes qu'ils sont, imiter une femme, jeune ou vieille, querellant son mari, ou dans son orgueil s'égalant aux dieux, enivrée de son bonheur, ou s'abandonnant dans le malheur aux plaintes et aux lamentations. Encore moins leur permettrons-nous de l'imiter malade, amoureuse ou dans les douleurs de l'enfantement.

Non, certes.

Ni de s'abaisser à des rôles d'esclave.

Non.

Ni sans doute à ceux d'hommes méchans et lâches qui agissent tout au contraire de ce que nous demandons, qui se querellent, s'insultent et tiennent des propos obscènes, soit dans l'ivresse ou de sang-froid; ni enfin d'imiter rien de ce que font et disent de pareils gens contre eux-mêmes et contre les autres. Je ne crois pas non plus qu'ils doivent s'accoutumer à imiter le langage et la conduite des foux. Il faut connaître les foux et les méchans, hommes et femmes; il ne faut ni faire ni imiter ce qu'ils font.

Tu as raison.

Doivent-ils imiter encore les forgerons et les

autres ouvriers, les rameurs, les patrons de galère et tous les gens de cette classe?

Comment le devraient-ils, puisqu'il ne leur sera pas même permis de s'occuper de ces métiers? Ou bien imiteront-ils le hennissement des chevaux, le mugissement des taureaux, le bruit des fleuves, de la mer, du tonnerre et les autres choses semblables ?

Non, puisque la folie leur est défendue, ainsi que l'imitation de ses actes.

Si donc je te comprends bien, il est une manière de s'exprimer et de raconter qu'adoptera l'homme bien né lorsqu'il aura quelque chose à raconter; et il en est une autre à laquelle il faudra bien que s'en tienne celui qui n'a reçu ni la même nature ni la même éducation.

Quelles sont ces deux manières de raconter?

Je crois qu'un honnête homme, lorsqu'il est amené dans un récit à rendre compte de ce qu'a fait ou dit un homme semblable à lui, le représente volontiers dans sa personne et ne rougit pas de cette imitation; mais c'est surtout lorsque celui qu'il imite montre de la fermeté et de la sagesse, et non lorsqu'il est abattu par la maladie, vaincu par l'amour, dans l'ivresse ou dans quelque situation déplorable. A-t-il au contraire à représenter un homme au dessous de lui par les sentimens, jamais il ne s'abaisse à l'imiter sérieu-

sement, ou c'est en passant, lorsque cet homme aura fait quelque chose de bien; et encore il en rougit, parce qu'il n'est pas accoutumé à imiter cette sorte de gens, et qu'il souffre de se mouler pour ainsi dire sur des hommes qui valent moins que lui, et de prendre les mêmes formes; si cette imitation n'était un pur badinage, il la repousserait avec mépris.

Cela est vraisemblable.

Son récit sera donc tel que nous l'avons trouvé dans Homère, en partie simple, en partie imitatif, de manière cependant que l'imitation ne paraisse qu'à de longs intervalles. Ai-je raison?

Oui; c'est ainsi que doit parler un homme de ce caractère.

Pour l'autre, plus il sera vicieux, plus il sera porté à tout imiter. Il ne croira rien au dessous de lui. Ainsi tout ce que nous avons énuméré tout à l'heure deviendra pour lui l'objet d'une imitation sérieuse et publique, et le bruit du tonnerre, des vents, de la grêle, des essieux, des roues, et le son des trompettes, des flûtes, des chalumeaux, des divers instrumens, et l'aboiement des chiens, le bêlement des brebis, le chant des oiseaux; et son discours ne sera presque tout entier qu'une imitation par la voix et par les gestes, où il entrera à peine quelque chose du récit simple.

Cela doit être.

Tels sont les deux genres de récits dont je voulais parler.

Fort bien.

Or, le premier genre comporte peu de changemens, et lorsqu'une fois on aura donné à un discours l'harmonie et le rhythme convenables, il faudra, si on veut bien dire, très peu changer de ton, et maintenir presque invariablement la même harmonie et le même rhythme.

C'est comme tu dis.

Dans le second genre, n'est-ce pas le contraire? Pour bien exprimer ce qu'il doit dire, le récit n'a-t-il pas besoin de toutes les harmonies et de tous les rhythmes, parce qu'il change de toutes les manières?

En effet.

Mais tous les poètes, et en général ceux qui ont à parler, emploient l'un ou l'autre de ces genres, ou un troisième qu'ils forment du mélange des deux autres.

Il le faut bien.

Que ferons-nous donc? admettrons-nous dans notre État ces trois genres de récit ou adopterons-nous l'un des trois?

Si mon avis l'emporte, nous nous arrêterons au récit simple qui imite la vertu.

Oui, mais, mon cher Adimante, le récit mélangé a bien de l'agrément; et le récit opposé à

celui que tu choisis plaît infiniment aux enfans, à leurs maîtres et au peuple.

Je conviens qu'il est très agréable.

Tu diras peut-être qu'il ne s'accorde pas avec le plan de notre État, parce qu'il n'y a point chez nous d'homme qui réunisse les talens de deux ou de plusieurs hommes, et que chacun n'y fait qu'une seule chose.

Sans doute.

Voilà pourquoi c'est une chose particulière à notre État, que le cordonnier y est simplement cordonnier, et non pas outre cela pilote; le laboureur, laboureur, et non pas en même temps juge; le guerrier, guerrier et non pas encore commerçant, et ainsi des autres.

Il est vrai.

Si jamais un homme habile dans l'art de prendre divers rôles et de se prêter à toutes sortes d'imitation, venait dans notre État et voulait nous faire entendre ses poèmes, nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, merveilleux, plein de charmes, mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre État, et qu'il ne peut y en avoir; et nous le congédierions après avoir répandu des parfums sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes *, et nous

* Il est douteux qu'il soit ici question d'Homère.

nous contenterions d'un poète et d'un faiseur de fables plus austère et moins agréable, mais plus utile, dont le ton imiterait le langage de la vertu, et qui se conformerait, dans sa manière de dire, aux règles que nous aurions établies en nous chargeant de l'éducation des guerriers.

Tel sera notre choix, si nous en avons un à faire.

Il semble, mon cher ami, que nous avons traité à fond cette partie de la musique qui a rapport aux discours et aux fables, puisque nous avons montré quel doit en être et le fond et la forme.

Je suis de ton avis.

Il nous reste donc à régler ce qui regarde le chant et la mélodie.

Oui.

Or, qui ne verrait déja quelles règles nous devons prescrire sur cette matière pour être conséquens à nos principes?

Moi, qui pourrais bien faire exception, reprit Glaucon en souriant; car pour le moment, Socrate, je ne suis pas en état de faire des conjectures sur ce que nous devons dire, quoique je l'entrevoie confusément.

Mais certainement tu es du moins en état de nous dire que le chant a trois élémens, les paroles, l'harmonie et le rhythme.

Oh! pour cela oui.

Sans doute, les paroles chantées n'échappent

pas plus que les autres aux règles de composition que nous avons prescrites?

Non.

Il faut aussi que l'harmonie et le rhythme répondent aux paroles.

Oui.

Mais nous avons dit qu'il fallait bannir du discours les plaintes et les lamentations.

Nous l'avons dit avec raison.

Quelles sont les harmonies plaintives*? dis-le moi, car tu es musicien.

C'est la lydienne mixte et l'aiguë, et quelques autres semblables.

Il faut donc laisser de côté ces harmonies, qui, loin d'être bonnes pour les hommes, ne le sont pas même pour des femmes d'un caractère honnête.

Oui.

Rien n'est plus indigne des gardiens de l'État que l'ivresse, la mollesse et l'indolence.

Sans contredit.

Et quelles sont les harmonies molles et usitées dans les festins?

* Voyez, sur les différentes espèces d'harmonies, et sur le caractère propre à chacune d'elles, Héraclide de Pont dans *Athénée*, XIV; Aristote, *Polit.*, VIII, 5, p. 327, édit. Schneider; de Boeckh, *de metris Pindari*, t. I, P. II, p. 235.

L'ionienne et la lydienne, qu'on appelle harmonies lâches.

Peuvent-elles être de quelque utilité pour des gens de guerre?

D'aucune utilité; ainsi il pourrait bien ne te rester que les harmonies dorienne et phrygienne.

Je ne me connais pas en harmonies : mais laisse-nous ce mode qui saurait imiter le ton et les mâles accens de l'homme de cœur qui, jeté dans la mêlée ou dans quelque action violente, et forcé par le sort de s'exposer aux blessures ou à la mort, ou bien tombant dans quelque autre malheur, dans toutes ces situations reçoit de pied ferme et sans plier les assauts de la fortune ennemie : laisse-nous encore un autre mode, qui le représente dans des pratiques pacifiques et toutes volontaires, invoquant les dieux, enseignant, priant ou conseillant ses semblables, ou se montrant lui-même docile aux prières, aux leçons et aux conseils d'autrui, et ainsi n'éprouvant jamais de mécompte, comme ne s'enorgueillissant jamais, toujours sage, modéré et content de ce qui lui arrive. Ces deux modes d'harmonie, l'un énergique, l'autre d'un mouvement tranquille, qui imiteront parfaitement les accens de l'homme courageux et sage, malheureux ou heureux, voilà ce qu'il faut nous laisser.

Eh bien, les harmonies que tu veux garder sont précisément celles que je viens de nommer.

Ainsi nous n'aurons pas besoin dans nos chants et notre mélodie, d'instrumens à cordes nombreuses et qui rendent toutes les harmonies.

Je ne le crois pas.

Et nous n'aurons pas à entretenir des ouvriers pour fabriquer des triangles, ni des pectis *, et tous ces instrumens à cordes nombreuses et à plusieurs harmonies.

Il y a apparence.

Admettras-tu dans notre État le joueur et le faiseur de flûte? Cet instrument n'équivaut-il pas à celui qui aurait le plus de cordes, et même ceux qui rendent toutes les harmonies que sont-ils autre chose que des imitations de la flûte **?

Sans doute.

Ainsi pour la ville, nous garderons comme instrumens utiles la lyre et le luth, et à la campagne les bergers auront les pipeaux.

Oui, c'est une conséquence naturelle.

Au reste, mon cher ami, nous ne faisons rien de si extraordinaire en préférant Apollon à Mar-

* Le triangle et le pectis étaient des instrumens de musique à corde et à cordes nombreuses.

** Boeck, l. h.

syas *, les instrumens du dieu à ceux du satyre.

Par Jupiter, je ne le pense point.

Mais je te jure ** que, sans nous en apercevoir, nous avons bien réformé cet État qui, à nous entendre tout à l'heure, regorgeait de délices.

Et nous avons très bien fait.

Achevons notre réforme; après l'harmonie, parlons du rhythme, et convenons de n'y point rechercher des variations et des mesures de toute espèce, mais les mesures qui répondent à celle d'une ame sage et courageuse. Ce point fixé, exigeons que le nombre ainsi que la mélodie soient dans la dépendance des paroles, telles que nous les voulons, et non les paroles dans celle du nombre et de la mélodie : c'est à toi de nous dire quel est le rhythme qui nous convient, comme tu as fait pour l'harmonie.

En vérité, je ne puis te satisfaire. Je te dirai bien, comme ayant étudié cela, que toutes les mesures se réduisent à trois temps***, comme toutes les harmonies résultent de quatre tons princi-

* Voyez, sur le combat musical d'Apollon et de Marsyas, Hérodote, VII, 26.

** Le texte porte : *par le chien*. Voyez la note de l'*Apologie*, t. Ier, p. 73.

*** Voyez Boeckh sur Pindare, t. I, P. II, p. 24.

paux*, mais je ne saurais te dire quelles mesures expriment telle ou telle situation de la vie.

Hé bien! nous examinerons dans la suite avec Damon ** quelles mesures expriment la bassesse, l'insolence, la fureur et les autres vices, ainsi que celles qu'il faut garder pour les vertus opposées. Je crois l'avoir entendu parler, sans bien le comprendre, de certains mètres qu'il appelait, celui-ci énople, lequel était *** composé de plusieurs autres, celui-là dactyle, cet autre héroïque; je ne sais comment il les arrangeait et les soutenait au moyen de longues et de brèves; il parlait encore, à ce que je crois, de l'ïambe et du trochée, pressant et ralentissant la mesure. Je crois aussi qu'il approuvait ou condamnait quelquefois chaque mètre autant que le rhythme lui-même, ou je ne sais quoi qui résulte de l'un et de l'autre; car je ne puis bien te dire ce que c'est; mais remettons, comme j'ai dit, à conférer là-dessus avec Damon. Cette discussion demande en effet beaucoup de temps; n'est-ce pas?

* Voyez Boeckh, l. l., p. 204, et Forkel, *Geschichte der Musik*, t. I, p. 82-322.

** Célèbre musicien, qui fut le maître de Périclès. Voyez Plutarque, *Vie de Périclès*, le *Lachès* et le *premier Alcibiade*.

*** Voyez le Scholiaste et Hermann, *Elementa Doctrinæ Metr.*, p. 352.

Oui certes.

Tu peux du moins nous dire que l'agrément se trouve où est la beauté du rhythme, et son contraire où cette beauté n'est pas.

Sans doute.

Mais la beauté du rhythme et de l'harmonie reproduit, en l'imitant, celle des paroles, de même que des paroles sans beauté suivent un rhythme et une harmonie analogues; car nous avons dit que le rhythme et l'harmonie sont faits pour les paroles, et non les paroles pour le rhythme et l'harmonie.

Oui, l'un et l'autre doivent suivre le discours.

Mais la manière de dire et le discours lui-même ne sont-ils pas l'expression de l'ame?

Oui.

Et tout le reste ne se confond-il pas dans la même expression avec le discours?

Oui.

Ainsi la beauté des paroles, celle de l'harmonie et du rhythme, ainsi que l'agrément, servent d'expression à la bonté de l'ame; et je n'entends pas par ce mot la stupidité qu'on appelle, par une espèce d'adoucissement, bonhomie; j'entends un vrai caractère moral de bonté et de beauté.

A merveille.

Les jeunes guerriers doivent-ils, pour remplir

leur destination, aspirer à réunir ces qualités?

Oui.

Du moins cette réunion semble-t-elle le but des beaux arts, tels que la peinture, et des autres arts, tels que celui du tisserand, du brodeur ou de l'architecte; celui même de la nature dans la production des corps et des plantes; car là se rencontrent partout l'agrément et son contraire. Toujours est-il que le défaut d'agrément, de rhythme et d'harmonie, est la marque ordinaire d'un esprit et d'un cœur mal faits, de même que les qualités opposées sont l'image et l'expression de l'ame pleine de sagesse et de bonté.

Assurément.

Suffira-t-il de veiller sur les poètes et de les contraindre de nous offrir dans leurs vers un modèle de bonnes mœurs, sinon de renoncer parmi nous à la poésie? Ne faudra-t-il pas encore surveiller les autres artistes et les empêcher de nous offrir dans les représentations des êtres vivans, dans les ouvrages d'architecture ou de quelque autre genre, une imitation vicieuse, dépourvue de correction, de noblesse et de grace, et interdire à tout artiste incapable de se conformer à cette règle l'exercice de son art, dans la crainte que les gardiens de l'État, élevés au milieu des images d'une nature dégradée comme au sein de mauvais pâturages, et y trouvant chaque jour leur

entretien et leur nourriture, ne finissent par contracter peu à peu, sans s'en apercevoir, quelque grand vice dans leur ame? Ne devrons-nous pas au contraire rechercher ces artistes qu'une heureuse nature met sur la trace du beau et du gracieux, afin que semblables aux habitans d'un pays sain, les jeunes guerriers ressentent de toutes parts une influence salutaire, recevant sans cesse, en quelque sorte par les yeux et les oreilles, l'impression des beaux ouvrages, comme un air pur qui leur apporte la santé d'une heureuse contrée, et les dispose insensiblement, dès leur enfance, à aimer et à imiter le beau et à mettre entre eux et lui un parfait accord?

Ces précautions rendraient leur éducation excellente.

Si la musique, mon cher Glaucon, est la partie principale de l'éducation, n'est-ce pas parce que le rhythme et l'harmonie ont au suprême degré la puissance de pénétrer dans l'ame, de s'en emparer, d'y introduire le beau et de la soumettre à son empire, quand l'éducation a été convenable, au lieu que le contraire arrive lorsqu'on la néglige? Le jeune homme, élevé convenablement par la musique, ne saisira-t-il pas avec une étonnante sagacité ce qu'il y a de défectueux et d'imparfait dans les ouvrages de l'art et de la nature, et n'en éprouvera-t-il pas une impression juste

et pénible? Par cela même, ne louera-t-il pas avec transport ce qu'il y a de beau, ne le recueillera-t-il pas dans son ame pour s'en nourrir et devenir par là homme vertueux, tandis que tout ce qui est laid sera pour lui l'objet d'un blâme et d'une aversion légitimes, et cela dès la plus tendre jeunesse, avant de pouvoir s'en rendre compte au nom de la raison, de cette raison que plus tard, lorsqu'elle arrivera, il accueillera avec tendresse, parce qu'en vertu du rapport intime qui se trouve entre elle et l'éducation qu'il a reçue, elle lui apparaîtra sous des traits familiers?

Tels sont en effet les avantages que l'on attend de l'éducation par la musique.

Par exemple, quand nous apprenons la lecture, nous ne sommes suffisamment instruits que lorsque nous savons reconnaître le petit nombre de lettres élémentaires dans toutes leurs combinaisons, dans toutes les phrases grandes et petites, sans en dédaigner aucune, et lorsque au contraire nous nous attachons à les distinguer parfaitement partout où elles se rencontrent, persuadés que c'est le seul moyen de devenir jamais grammairien.

Cela est vrai.

Et encore si nous ne connaissons pas les lettres en elles-mêmes, jamais nous n'en reconnaîtrons l'image représentée dans les eaux ou dans

les miroirs; car tout cela est l'objet du même art et de la même étude.

Sans contredit.

Par les dieux immortels, ne puis-je donc pas dire de même que jamais nous ne serons musiciens, ni nous ni les guerriers que nous nous proposons de former, si en présence de la tempérance, de la force, de la générosité, de la grandeur, des autres vertus leurs sœurs et des qualités contraires partout répandues, nous ne sommes pas en état de reconnaître chacune d'elles partout où elles se rencontrent, non seulement en elles-mêmes, mais dans leurs images, sans en dédaigner une seule, grande ou petite, persuadés que tout cela est l'objet du même art et de la même étude?

Nous ne pouvons pas dire autrement.

Le plus beau des spectacles pour quiconque pourrait le contempler, ne serait-il pas celui de la beauté de l'ame et de celle du corps unies entre elles, et dans leur parfaite harmonie?

Assurément.

Or ce qui est très beau est aussi très aimable.

Oui.

Le musicien aimera donc d'un vif amour les hommes qui lui offriront ce spectacle, et ceux qui ne lui offriront pas cette harmonie il ne les aimera pas.

J'en conviens, si l'ame a quelque défaut; mais si c'est le corps, le musicien ne dédaignera pas pour cela d'aimer.

Je vois que tu aimes ou que tu as aimé un semblable objet d'amour, et je te le pardonne volontiers. Mais dis-moi : l'abus des plaisirs s'accorde-t-il avec la tempérance?

Comment cela pourrait-il être, puisqu'il ne trouble pas moins l'ame que l'excès de la douleur?

Et avec les autres vertus?

Pas davantage.

Ne s'accorde-t-il pas plutôt avec l'emportement et la licence?

Plus qu'avec toute autre chose.

Connais-tu un plaisir plus grand et plus vif que celui de l'amour sensuel?

Non : je n'en connais pas même où il y ait plus de fureur.

Au contraire, l'amour qui est selon la raison est un amour sage et réglé du beau et de l'honnête.

Certainement.

Ni la folie ni la licence ne doivent approcher de cet amour raisonnable.

Non.

Par conséquent, la volupté n'en doit pas appro-

cher, et ceux qui s'aiment de l'amour raisonnable doivent la bannir de leur commerce.

Assurément, mon cher Socrate.

Ainsi dans l'État dont nous traçons le plan, tu ordonneras par une loi expresse que les marques de tendresse, d'union, d'attachement que la personne aimée permettra à l'amant de lui donner soient de même nature que celles qu'un père donne à son fils, toujours pour une fin honnête, et qu'en général l'amant, dans le commerce qu'il aura avec l'objet de son amour, ne laisse jamais soupçonner qu'il ait été plus loin, s'il ne veut pas encourir le reproche d'homme sans éducation et sans délicatesse.

Oui.

Te semble-t-il, comme à moi, qu'il ne nous reste plus rien à dire sur la musique? Cette discussion, en effet, a fini par où elle doit finir; il est naturel que ce qui se rapporte à la musique, aboutisse à l'amour du beau.

XIII Je suis de ton avis.

Après la musique, c'est par la gymnastique que nous élèverons les jeunes gens.

Sans doute.

Il faut qu'ils s'y appliquent sérieusement pendant toute la vie, à commencer dès l'enfance. Voici ma pensée à ce sujet; vois si c'est aussi la tienne. Ce n'est pas, à mon avis, le corps, si bien

constitué qu'il soit, qui par sa vertu rend l'ame bonne; c'est au contraire l'ame qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps, par la vertu qui lui est propre, toute la perfection dont il est capable : que t'en semble?

Je suis de ton avis.

Si donc, après avoir cultivé l'ame avec le soin nécessaire, nous lui laissions la surveillance et la direction de tout ce qui se rapporte au corps, nous bornant ici à présenter le modèle qui doit la guider, pour n'avoir pas à discourir trop longtemps, ne ferions-nous pas bien?

Oui.

Nous avons déja défendu l'ivresse aux guerriers, parce qu'il convient à un gardien de l'État moins qu'à qui que ce soit, de s'enivrer et de ne pas savoir où il en est.

En effet, il serait ridicule qu'un gardien eût lui-même besoin d'être gardé.

Que règlerons-nous sur la nourriture ? les guerriers ne sont-ils pas des athlètes réservés au plus grand de tous les combats?

Oui.

Le régime des athlètes ordinaires leur conviendrait-il?

Peut-être.

Ce régime accorde trop au sommeil et n'est pas sûr pour la santé. Ne vois-tu pas que les gens

de ce métier passent leur vie à dormir, et que pour peu qu'ils s'écartent de la manière de vivre qu'on leur a prescrite ils tombent dangereusement malades?

Je le vois.

Il faut un régime moins scrupuleux pour des athlètes guerriers qui, comme les chiens, doivent être toujours alertes, avoir la vue perçante et l'oreille fine, et tout en changeant sans cesse en campagne de boisson et de nourriture, en s'exposant tour à tour aux frimas et aux soleils brûlans, conserver une santé inaltérable.

Sans contredit.

La meilleure gymnastique n'est-elle pas sœur de la musique simple dont nous parlions il n'y a pas long-temps?

Comment dis-tu?

J'entends une gymnastique simple, dégagée, et telle qu'elle doit être surtout pour des guerriers.

En quoi consiste-t-elle?

Homère nous l'apprendra. Tu sais qu'à la guerre, dans les repas des héros, il ne leur fait jamais manger ni poisson, et cela quoiqu'ils se trouvent au bord de la mer, sur l'Hellespont, ni viandes bouillies, mais seulement des viandes rôties; apprêt commode pour des gens de guerre, à qui il est bien plus aisé de se servir simplement du feu

que de traîner avec eux des vases de cuisine.

J'en conviens.

Je ne crois pas non plus qu'Homère parle jamais de ragoûts : les athlètes eux-mêmes ne savent-ils pas qu'il faut s'en abstenir quand on veut bien se porter?

Assurément, ils le savent et s'en abstiennent.

Si ce régime de vie te semble convenable, tu n'approuves donc pas, mon cher ami, les festins de Syracuse, ni cette variété de mets, ordinaire en Sicile?

Non.

Tu ne crois pas non plus qu'une jeune Corinthienne doive plaire à des gens qui veulent jouir d'une santé robuste.

Non, certes.

Tu blâmeras aussi la délicatesse si vantée de la pâtisserie attique *.

Je n'hésite pas à le faire.

On pourrait comparer, ce me semble, un régime de vie aussi varié à la mélodie et au chant où entrent tous les tons et tous les rhythmes.

La comparaison serait fort juste.

Ici la variété produit le déréglement; là elle engendre la maladie. Dans la musique la simpli-

* Voyez Athénée, livre III, ch. LIV, t. Ier, p. 394. Édit. de Schweighaüser.

cité rend l'ame sage; dans la gymnastique, elle rend le corps sain.

Cela est très vrai.

Mais dans un État où abondent le déréglement et les maladies, il faut bien que des tribunaux et des hospices s'ouvrent en grand nombre, et la chicane et la médecine sont bientôt en honneur, lorsque une foule de citoyens bien nés se livrent à ces professions : n'est-ce pas?

Certainement.

Est-il dans un État une marque plus sûre d'une mauvaise éducation que le besoin de médecins et de juges habiles, non seulement pour le bas peuple et les artisans, mais encore pour ceux qui se piquent d'avoir reçu une éducation libérale? N'est-ce pas une chose honteuse et la preuve frappante d'un défaut d'éducation de faire les autres ses maîtres et ses juges, et d'être forcé d'avoir recours à une justice d'emprunt, faute d'être juste soi-même?

Rien n'est plus honteux.

Ne l'est-il pas encore plus non seulement de passer la plus grande partie de sa vie devant les tribunaux à poursuivre et à soutenir des procès, mais même d'en venir par la bassesse de ses sentimens à tirer vanité de savoir être injuste, et de pouvoir éviter, à travers mille détours et par toutes sortes de feintes, comme un lutteur habile,

le châtiment que l'on mérite, et cela dans la vue d'un misérable intérêt, parce qu'on ne voit pas combien il est plus beau et plus avantageux de se conduire dans la vie de manière à n'avoir jamais besoin d'un juge qui s'endort sans cesse?

Oui, cela me paraît plus honteux encore.

D'un autre côté, recourir à l'art du médecin, non pour des blessures ni pour quelque maladie produite par la saison, mais grace à cette vie molle que nous avons décrite, et qui nous remplit d'humeurs et de vapeurs malsaines comme des marécages, mettre les dignes enfans d'Esculape dans la nécessité d'inventer pour nous les mots nouveaux de fluxions et de catharres, n'est-ce pas là encore une chose honteuse à ton avis?

En effet, Socrate, ce sont là des noms de maladie nouveaux et extraordinaires.

Comme il n'en existait pas, je pense, du temps d'Esculape. Ce qui me porte à le croire, c'est que ses deux fils*, au siége de Troie, ne blamèrent point la femme qui donna pour breuvage à Eurypyle blessé du vin de Pramne, sur lequel elle avait répandu de la farine et du fromage râpé, toutes choses propres à engendrer la pituite, ni Patrocle qui guérit la blessure avec des simples**.

* Machaon et Podalire. Voyez *Iliade*, II, 729.

** Platon, qui cite de mémoire, confond et altère deux

Il était étrange cependant de donner ce breuvage à un homme blessé.

Il ne l'était pas, si tu fais réflexion qu'avant Hérodicus *, l'art de conduire et en quelque sorte d'élever les maladies, qui est la médecine actuelle, n'était point, dit-on, mis en pratique par les disciples d'Esculape. Hérodicus était maître de gymnase : devenu valétudinaire, il a fait de la médecine et de la gymnastique un mélange, qui servit à le tourmenter surtout lui-même, et bien d'autres après lui.

Comment donc?

En lui ménageant une mort lente; car, comme sa maladie était mortelle, il la suivait pas à pas sans pouvoir la guérir, et négligeant tout le reste pour la soigner, dévoré d'inquiétudes pour peu qu'il s'écartât de son régime, de sorte qu'à force d'art il parvint jusqu'à la vieillesse dans une vraie agonie.

Son art lui rendit là un beau service.

Il le méritait bien, pour n'avoir pas vu que si Esculape n'enseigna pas à ses descendans cette médecine, ce ne fut ni par ignorance ni par dé-

endroits très distincts de l'*Iliade*, l'un, XI, 623; l'autre, *ibid.*, 829.

* Voyez le *Protagoras*, t. III, p. 26, et le *Phèdre*, t. V, p. 1. Il est question dans le *Gorgias*, t. III, p. 185, d'un autre Hérodicus, que l'on a quelquefois confondu avec le premier.

faut d'expérience, mais parce qu'il savait qu'en tout état bien policé, chaque citoyen a une tâche à remplir et que personne n'a le loisir de passer sa vie à être malade et à se faire soigner. Nous sentons le ridicule de cette méthode chez des artisans, nous ne le sentons plus chez les riches et chez les prétendus heureux de ce monde.

Explique-toi.

Qu'un charpentier soit malade, il trouve bon qu'un médecin lui donne un remède pour le faire vomir ou le purger par en bas, ou le délivre de son mal par le moyen du feu ou du fer; mais si on vient lui prescrire un long régime, en lui mettant autour de la tête de molles enveloppes et tout ce qui s'ensuit, il a bientôt dit qu'il n'a pas le temps d'être malade et qu'il ne lui est pas avantageux de vivre ainsi ne s'occupant que de son mal et négligeant son travail qui l'attend. Il dit adieu à un pareil médecin, et revenant à sa vie ordinaire, il recouvre la santé et reprend son travail, ou si son corps ne peut résister à l'effort de la maladie, la mort vient le tirer d'embarras.

Oui, voilà la médecine qui convient à un homme de cette classe.

Et pourquoi? N'est-ce pas parce qu'il a un travail à faire et qu'il ne pourrait y renoncer sans perdre tout intérêt à vivre?

C'est cela.

Au lieu que le riche n'a, dit-on, à remplir aucune tâche pareille qu'on ne peut être forcé de négliger sans que la vie devienne insupportable.

On le dit au moins.

N'admets-tu pas ce que dit Phocylide, que l'exercice de la vertu est un devoir, quand on a de quoi vivre*?

Je pense que c'est un devoir, même avant.

N'allons point à cet égard contester avec Phocylide, mais voyons, par nous-mêmes, si le riche doit pratiquer la vertu et trouver la vie insupportable dès qu'il cesse de le faire, ou si la manie de nourrir chez soi la maladie, qui empêche le charpentier ou tout autre ouvrier d'exercer son art par les soins qu'elle lui donne, n'empêche pas aussi le riche de suivre le précepte de Phocylide?

Oui certes, elle l'empêche.

Rien du moins n'y apporte plus d'obstacles que d'aller au delà des règles de la gymnastique par un soin excessif donné au corps; car ce soin se concilie difficilement avec celui des affaires domestiques, avec la vie des camps et les emplois publics. Mais ce qu'il y a de plus fâcheux, c'est qu'il est surtout incompatible avec toute

* Voyez ce passage de Phocylide dans la collection de Gaisford, t. Ier, p. 444. *Phocylidis Fragm.* VIII.

étude, tout exercice de la pensée et toute réflexion, en nous faisant redouter sans cesse des maux de tête et des éblouissemens qu'on impute à la philosophie; enfin partout où il se rencontre, il empêche qu'on s'exerce et qu'on se distingue en quoi que ce soit de bien, parce qu'il fait qu'on croit toujours être malade et qu'on ne cesse de se plaindre de sa santé.

Cela est inévitable.

C'est, selon nous, par ces considérations qu'Esculape n'a prescrit de traitement que pour les gens qui se portent bien par nature et par régime, dans le cas seulement où il leur survient quelque maladie, et qu'il s'est borné à des potions et à des incisions sans changer leur manière de vivre, ne voulant pas faire tort à l'État; mais à l'égard des sujets radicalement malsains, il n'a pas voulu se charger de prolonger leur vie et leurs souffrances par des injections et éjections ménagées à propos, et les mettre dans le cas de produire d'autres êtres destinés probablement à leur ressembler. Il a pensé qu'il ne faut pas traiter ceux qui ne peuvent remplir la carrière marquée par la nature, parce que cela n'est avantageux ni à eux-mêmes ni à l'État.

Tu fais d'Esculape un politique.

Il est évident qu'il l'était, et ses enfans en fourni-

raient la preuve. Ne vois-tu pas qu'en même temps qu'ils se battaient avec intrépidité sous les murs de Troie, ils exerçaient la médecine comme je viens de dire? Ne te rappelles-tu pas que lorsque Ménélas fut blessé d'une flèche par Pandare,

> Ils exprimèrent le sang de la blessure et y appliquèrent des remèdes salutaires *,

sans lui prescrire, pas plus qu'à Eurypyle, ce qu'il devait après cela boire ou manger, ces simples remèdes étant bien suffisans pour guérir des guerriers qui, avant leurs blessures, étaient sobres et d'un tempérament sain, eussent-ils dans le moment même pris le breuvage dont nous avons parlé? Quant à ceux qui sont sujets aux maladies et à l'intempérance, ils ne croyaient pas que la conservation de leur vie importât aux autres et à eux-mêmes, ni que la médecine dût exister pour eux et qu'il fallût les soigner, fussent-ils plus riches que n'était Midas **.

XVI — Tu dis là des choses merveilleuses des fils d'Esculape.

Elles leur conviennent. Cependant les poètes tragiques et Pindare, qui ne sont pas de notre

* *Iliad.*, IV, 218. Le vers d'Homère est ici légèrement altéré.

** Allusion à un vers de Tyrtée, *Elég.* III, v. 6.

avis, disent qu'Esculape était fils d'Apollon, et qu'ayant consenti, gagné à prix d'or, à guérir un homme riche qui se mourait, il fut frappé de la foudre*. Pour nous, d'après un principe que nous avons reconnu précédemment, nous n'admettrons pas à la fois les deux parties de ce récit. Si Esculape était fils d'un dieu, dirons-nous, il ne convoitait point un gain sordide; ou, s'il le convoitait, il n'était pas fils d'un dieu.

Sur ce point tu as parfaitement raison, Socrate; mais sur cet autre, que réponds-tu? Ne faut-il pas qu'un État possède de bons médecins? Or, les bons médecins ne sont-ils pas principalement ceux qui ont traité toutes sortes de tempéramens bons et mauvais, et les bons juges, ceux qui ont fait l'expérience d'une foule de caractères différens?

Sans doute, je veux de bons médecins et de bons juges; mais sais-tu qui j'entends par là?

Je le saurai, si tu me le dis.

Je vais essayer de te le dire. Mais tu m'interroges sur deux choses bien différentes.

Comment?

Le plus habile médecin serait celui qui, après

* Voyez Pindare, *Pyth.* III, v. 96, édit. de Heyne, et v. 54. Edit. de Boeckh. Euripide, au commencement de l'Alceste, dit bien qu'Esculape fut frappé de la foudre, mais sans dire pourquoi.

avoir appris de bonne heure les principes de son art, aurait fait connaissance avec le plus grand nombre de corps et les plus mal constitués, et qui lui-même d'une santé naturellement mauvaise, aurait eu toutes sortes de maladies; car ce n'est point par le corps que les médecins guérissent le corps, autrement ils ne devraient jamais être malades par nature ou par accident; c'est par l'ame, laquelle ne peut bien guérir quelque mal que ce soit, si par nature ou par accident elle est malade elle-même.

Bien.

Mais le juge, mon cher, commande à l'ame par l'ame; et il ne convient pas à l'ame d'avoir eu de bonne heure commerce et habitude avec des hommes pervers, ni d'avoir elle-même passé par la pratique de tous les crimes, afin que sa propre injustice la rende habile à apprécier l'injustice d'autrui, comme les maladies du médecin lui font reconnaître celles des autres; au contraire, il faut que cette ame ait été, dès l'enfance, innocente et pure de vice, afin que la vertu lui donne le discernement exact de ce qui est juste. C'est aussi pourquoi les gens de bien dans la jeunesse sont simples et facilement trompés par les méchans, parce qu'ils n'ont rien dans le cœur qui leur révèle celui des méchans.

Oui, je l'avoue, ils sont bien souvent trompés.

Le bon juge ne sera donc pas un jeune homme, mais un vieillard qui ait acquis une connaissance tardive de l'injustice, et qui la connaisse, non pour la trouver dans son ame, mais pour avoir étudié à force de temps, dans l'ame des autres, tout ce qu'elle a de mal, par la science seule et non par sa propre expérience.

C'est bien ainsi que je conçois le vrai juge.

Et, c'est un bon juge, comme tu en demandais, car celui qui a l'ame bonne est bon.

Au contraire, cet homme si habile, si prompt à soupçonner le mal, qui lui-même ayant commis mille injustices, se croit d'une adresse et d'une prudence consommée, sans doute, lorsqu'il est en rapport avec ses semblables, paraît d'un tact merveilleux, grace aux indications que lui fournit sa propre conscience; mais qu'il se trouve avec des gens de bien déja avancés en âge, alors son incapacité se dévoile par des défiances déplacées et par l'ignorance où il est des caractères de l'honnêteté, dont il n'a point le modèle en lui-même. Mais comme il a plus souvent commerce avec les méchans qu'avec les gens de bien, il passe plutôt pour éclairé que pour ignorant à ses propres yeux et à ceux des autres.

Rien de plus vrai.

172 Ce n'est donc pas dans cet homme, mais dans l'autre, qu'il faut chercher le bon et habile juge.

En effet, la perversité ne saurait à la fois se connaître elle-même et la vertu, mais la vertu, dans son développement naturel, finira par se connaître elle-même et connaître le vice. Ainsi donc, selon moi, c'est à l'homme vertueux et non au méchant qu'il appartient de devenir habile.

Je pense comme toi.

Ainsi tu établiras dans l'État une médecine et une judicature, telles que nous l'entendons, à l'usage de ceux de nos citoyens qui seront bien constitués de corps et d'ame; et quant aux autres, on laissera mourir ceux dont le corps est mal constitué, et on mettra à mort ceux dont l'ame est naturellement méchante et incorrigible.

C'est évidemment ce qu'il y a de mieux à faire et pour eux-mêmes et pour l'État.

Mais il est clair que le jeune homme élevé dans les principes de cette musique simple, qui, disions-nous, fait naître la tempérance, évitera sans peine d'avoir recours aux juges.

Oui.

Si, après la musique, il suit une gymnastique fondée sur les mêmes principes, ne parviendra-t-il pas, s'il le veut, à se passer de médecins, hors les cas de nécessité accidentelle?

Je le crois.

Dans tous les exercices gymniques et les travaux corporels, il aura pour but de développer

en lui la force morale plutôt que la vigueur physique : il n'imitera pas les athlètes qui ne s'imposent un régime et des exercices que pour devenir plus robustes.

Fort bien.

Le but de l'éducation fondée sur la musique et sur la gymnastique n'est pas, mon cher Glaucon, comme on se l'imagine, de former l'ame par la musique et le corps par la gymnastique.

Explique-toi.

Il se peut fort bien que l'une et l'autre aient été établies principalement pour former l'ame.

Comment cela?

As-tu pris garde à ce que deviennent ceux qui se livrent exclusivement, pendant toute leur vie, à la gymnastique ou à la musique?

Que veux-tu dire?

Les uns sont durs et intraitables, les autres doux et efféminés.

Oui, j'ai remarqué que ceux qui se livrent uniquement à la gymnastique, y contractent une excessive rudesse, et que ceux qui cultivent exclusivement la musique sont d'une mollesse qui les dégrade.

Et cependant cette rudesse est le signe d'un naturel ardent, qui, bien dirigé, produirait le courage, mais qui, exalté outre mesure, dégé-

nère en dureté et en violence, selon la pente ordinaire des choses.

Tu as raison.

Et la douceur n'est-elle pas le signe d'un naturel philosophe qui, abandonné à lui-même, tombe dans la mollesse, mais qui, bien cultivé, acquiert une politesse pleine de dignité?

Cela est vrai.

Or, nous voulons que ces deux naturels se trouvent réunis dans nos guerriers.

Oui.

Il faut donc les mettre en harmonie l'un avec l'autre.

Il le faut.

Leur harmonie rend l'ame à la fois courageuse et modérée.

Oui.

Leur désaccord la rend lâche ou farouche.

Certainement.

XVIII. Si donc un homme, se livrant tout entier aux charmes de la musique, laisse couler dans son ame par le canal de ses oreilles, ces harmonies douces, molles, plaintives dont nous venons de parler, s'il passe toute sa vie à chanter d'une voix tendre, et à savourer la beauté des airs ; d'abord sans doute il ne fait qu'adoucir par là l'énergie de son courage naturel, comme le fer s'adoucit au feu, et il perd comme lui cette rudesse qui le

rendait auparavant inutile; mais si, au lieu de s'arrêter, il prolonge cette action amollissante, son courage ne tarde pas à se dissoudre et à se fondre, jusqu'à ce qu'il soit entièrement dissipé, et qu'enfin ayant perdu tout ressort, il ne fasse plus qu'un guerrier sans cœur *.

Je suis tout-à-fait de ton avis.

Voilà ce qui arrive bientôt si cet homme a reçu un naturel sans courage : dans le cas contraire, son courage s'énerve et dégénère en emportement; la moindre chose l'irrite et l'apaise : au lieu d'être plein de cœur, il sera fougueux, colère, dévoré de mauvaise humeur.

J'en conviens.

Que le même homme, tout entier aux exercices gymniques et au soin de se bien nourrir, néglige la musique et la philosophie; d'abord le sentiment de ses forces physiques ne le remplit-il pas de courage et de confiance, et ne devient-il pas plus hardi qu'auparavant?

Oui.

Mais ensuite, s'il se borne à cela, et s'il n'a jamais aucun commerce avec la Muse, son ame, eût-elle quelque disposition à s'instruire, n'essayant d'aucune science ni d'aucune recherche, et ne se formant par aucun discours ni par au-

* Homère, *Iliade*, XVII, 588.

cune partie de la musique, ne deviendra-t-elle pas faible, sourde, aveugle, faute d'exercice et de culture, et par l'état d'imperfection où restent ses facultés?

Nécessairement.

Le voilà devenu ennemi des lettres et des muses. Il ne sait plus se servir de la voie de la persuasion; mais tel qu'une bête féroce, il veut tout décider par la force et la violence; il vit dans l'ignorance et la grossièreté, étranger à l'harmonie et à la grace.

Rien de plus vrai.

Ainsi, selon moi, un Dieu a fait présent aux hommes de la musique et de la gymnastique, non pour l'ame et pour le corps à la fois, car ce dernier n'en profite qu'indirectement, mais pour l'ame seule et ses deux qualités, le courage et la sagesse, afin de les mettre en harmonie l'une avec l'autre, en les tendant et en les relâchant à propos et dans de justes bornes.

Il semble bien.

Il est donc juste de dire que celui qui mêlera la gymnastique à la musique de la manière la plus habile, et qui saura les employer à l'égard de l'ame avec le plus de mesure, est bien meilleur musicien et plus savant en harmonie que celui qui met d'accord les cordes d'un instrument.

Sans doute, Socrate.

L'État, mon cher Glaucon, pourra-t-il subsister, s'il n'a toujours à sa tête un homme semblable pour le gouverner?

Non, il en aura grand besoin.

Tel sera notre plan général d'éducation; car pourquoi nous étendre ici sur les chœurs de danse, les divers genres de chasse, les combats équestres et gymniques? Évidemment, les règles à prescrire là-dessus seront conformes aux principes que nous avons établis, et il n'y aura plus de difficulté à les trouver.

Il ne paraît pas que cela soit fort difficile.

Voyons. Qu'avons-nous à examiner maintenant? N'est-ce pas quels sont, parmi les citoyens ainsi élevés, ceux qui doivent commander ou obéir?

Oui.

N'est-il pas clair que les vieux doivent commander, et les jeunes obéir?

Sans contredit.

Et que parmi les vieillards il faut choisir les meilleurs?

C'est cela.

Quels sont les meilleurs laboureurs? Apparemment ceux qui entendent le mieux l'agriculture?

Oui.

Or, puisqu'il faut choisir aussi pour chefs les meilleurs gardiens de l'État, ne choisirons-nous

pas ceux qui ont au plus haut degré les qualités d'excellens gardiens?

Oui.

Il faut pour cela qu'à la prudence et à l'énergie, ils unissent le dévouement à l'État.

Assurément.

Mais on se dévoue pour ce qu'on aime.

Oui.

Et ce qu'on aime, c'est ce qu'on croit en communauté d'intérêt avec soi, et ce dont nous pensons que le mal ou le bien doit faire le nôtre.

Nous sommes ainsi faits.

Choisissons donc entre tous les gardiens ceux que nous aurons vus montrer, pendant toute leur vie, le plus grand dévouement aux intérêts qu'ils ont regardés comme ceux de l'État, et jamais à des intérêts contraires.

Ce sont bien là les hommes qui conviennent.

Je suis aussi d'avis que nous les suivions dans les différens âges, pour nous assurer s'ils ont été constamment fidèles à cette maxime, et si la séduction ou la contrainte ne leur ont jamais fait abandonner la pensée qu'ils doivent faire ce qui importe le plus à l'État.

Mais qu'entends-tu par cet abandon?

Je vais te l'expliquer. Selon moi, une opinion nous sort de l'esprit de notre plein gré ou malgré nous. Nous renonçons de plein gré à l'opinion

fausse, quand on nous détrompe ; nous abandonnons malgré nous celle qui est vraie.

Je conçois le premier cas, mais je n'entends pas bien le second.

Quoi! ne penses-tu pas que l'homme n'est jamais privé du bien que contre sa volonté, et qu'il veut toujours être délivré du mal? Or, n'est-ce pas un mal de se faire illusion sur la vérité, et un bien d'être dans le vrai? Ou n'est-ce pas être dans le vrai que d'avoir une opinion juste de chaque chose?

Tu as raison, et c'est en effet malgré eux que les hommes sont privés de la vérité.

Ce malheur ne peut leur arriver que par surprise, enchantement ou violence.

Je ne t'entends plus.

Je m'exprime apparemment à la manière des tragiques*. Il y a surprise là où il y a dissuasion et oubli : celui-ci est l'ouvrage du temps, celle-là de la raison. Tu m'entends, à présent.

Oui.

Il y a violence, lorsque le chagrin et la douleur forcent quelqu'un à changer d'opinion.

Je conçois cela et t'appprouve.

Tu diras toi-même, je pense, que l'enchantement agit sur ceux qui changent d'opinion, sé-

* C'est-à-dire obscurément.

duits par l'attrait du plaisir ou troublés par la crainte de quelque mal.

Sans doute, et l'on peut regarder comme un enchantement tout ce qui nous fait illusion.

Ainsi, comme je le disais tout à l'heure, il faudra chercher ceux qui sont les plus fidèles observateurs de la maxime, qu'on doit faire tout ce qu'on regarde comme le plus avantageux à l'État; les éprouver dès l'enfance, en les mettant dans les circonstances où ils pourraient le plus aisément oublier cette maxime et se laisser tromper; choisir à l'exclusion des autres celui qui la conservera le plus fidèlement dans sa mémoire, et qu'il sera le plus difficile de séduire.

Oui.

Les placer ensuite au milieu des fatigues, des douleurs, des combats, et les observer encore dans cette nouvelle épreuve.

Fort bien.

Enfin, les mettre aux prises avec la séduction et le prestige; et de même qu'on expose les jeunes chevaux au bruit et au tumulte pour voir s'ils sont craintifs, transporter tour à tour nos guerriers, lorsqu'ils sont jeunes, au milieu d'objets terribles ou séduisans pour éprouver avec plus de soin qu'on n'éprouve l'or par le feu, si dans toutes ces circonstances ils résistent au charme et conservent une contenance vertueuse; si tou-

jours attentifs à veiller sur eux-mêmes et fidèles à la musique dont ils ont reçu les leçons, ils montrent dans toute leur conduite une ame réglée selon les lois du rhythme et de l'harmonie; tels enfin qu'ils doivent être pour rendre les plus grands services à eux-mêmes et à l'État. Nous établirons chef et gardien de l'État celui qui, dans l'enfance, dans la jeunesse, dans l'âge viril, aura passé par toutes ces épreuves et en sera sorti pur; nous le comblerons d'honneurs pendant sa vie, et après sa mort nous lui érigerons le tombeau et les autres monumens qui peuvent illustrer le plus sa mémoire. Pour celui qui ne serait pas de ce caractère, nous nous garderons bien de le choisir. Voilà, mon cher Glaucon, sans nous engager dans les détails, comme une ébauche imparfaite de la manière dont je crois qu'il faudra procéder dans le choix et l'établissement des magistrats et des gardiens de l'État.

Je t'approuve entièrement.

Ne devrait-on pas, pour être exact, reconnaître ces hommes comme les seuls gardiens de l'État tant à l'égard des ennemis que des citoyens, pour ôter à ceux-ci la volonté, à ceux-là le pouvoir de lui nuire, tandis que les jeunes gens à qui nous donnons le titre de gardiens ne sont réellement que les ministres et les instrumens de la pensée des magistrats?

Il me semble au moins.

Maintenant comment inventer ces mensonges nécessaires qu'il serait bon, comme nous l'avons reconnu, de persuader, par une heureuse tromperie, surtout aux magistrats eux-mêmes, ou du moins aux autres citoyens?

Qu'est-ce?

Rien de nouveau; c'est un propos d'origine phénicienne *, quelque chose qui s'est vu jadis en plusieurs endroits, comme l'ont dit et l'ont fait croire les poètes, mais qui n'est point arrivé de nos jours et peut-être n'arrivera jamais, et bien difficile à persuader.

Tu parais avoir bien de la peine à nous le dire.

Quand tu m'auras entendu, tu n'en seras pas surpris.

Dis et ne crains rien.

Je vais le dire: mais en vérité, je ne sais où prendre la hardiesse et les expressions convenables pour dire et pour entreprendre de persuader d'abord aux magistrats, puis aux guerriers, ensuite au reste des citoyens, que cette éducation et tous les soins qu'ils croient avoir reçus de nous étaient autant de songes; qu'en réalité ils ont passé ce temps dans le sein de la terre à s'y former eux, leurs armes et tous les objets à leur

* Allusion à la fable de Cadmus, qui était Phénicien.

usage; qu'après les avoir entièrement achevés, la terre leur mère les a mis au jour; qu'ainsi ils doivent regarder la terre qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice, la défendre contre quiconque oserait l'attaquer, et, sortis tous du même sein, se traiter tous comme frères.

Ce n'est pas sans raison que tu as hésité si longtemps à nous faire ce conte.

J'en conviens. Mais puisque j'ai commencé, écoute le reste: vous tous qui faites partie de l'État, vous êtes frères, leur dirai-je, continuant cette fiction; mais le dieu qui vous a formés, a mêlé de l'or* dans la composition de ceux d'entre vous qui sont propres à gouverner les autres et qui pour cela sont les plus précieux, de l'argent dans la composition des guerriers, du fer et de l'airain dans la composition des laboureurs et des artisans. Comme vous avez tous une origine commune, vous aurez pour l'ordinaire des enfans qui vous ressembleront. Cependant, d'une génération à l'autre, l'or deviendra quelquefois argent, comme l'argent se changera en or, et il en sera de même des autres métaux. Le dieu recommande principalement aux magistrats de

* Voyez la critique qu'Aristote a faite de ce passage. *Polit.*, II, 2, § 15. Édit. de Schneider.

se montrer ici excellens gardiens; de prendre garde sur toute chose au métal qui se trouvera mêlé à l'ame des enfans; et si leurs propres enfans ont quelque mélange de fer ou d'airain, il veut absolument qu'ils ne leur fassent pas grâce, mais qu'ils les relèguent dans l'état qui leur convient, parmi les artisans ou parmi les laboureurs. Si ces derniers ont des enfans en qui se montre l'or ou l'argent, il veut qu'on élève ceux-ci au rang des guerriers, ceux-là au rang des magistrats : parce qu'il y a un oracle qui dit que la république périra lorsqu'elle sera gouvernée et gardée par le fer ou par l'airain. Sais-tu quelque moyen de les faire croire à cette fable?

Je n'en vois aucun pour ceux dont tu parles, mais du moins il me semble qu'on peut le persuader à leurs enfans et à tous ceux qui naîtront dans la suite.

J'entends, cela serait excellent pour leur inspirer encore plus l'amour de la patrie et de leurs concitoyens. Que cette invention ait donc tout le succès que lui donnera la renommée. Pour nous, armons à présent ces fils de la terre et faisons-les avancer sous la conduite de leurs chefs. Qu'ils s'approchent et choisissent pour camper le lieu où ils seront le mieux à portée de réprimer les séditions du dedans et de repousser les attaques du dehors, si l'ennemi vient

comme un loup fondre sur le troupeau. Quand ils seront campés et auront fait les sacrifices à qui il convient, qu'ils dressent des tentes : n'est-ce pas ?

Soit.

Telles qu'elles puissent les garantir du froid et du chaud.

Sans contredit, car tu parles apparemment de leurs habitations.

Oui, d'habitations de guerriers et non de banquiers.

Quelle différence y mets-tu ?

Je vais te l'expliquer. Rien ne serait plus triste et plus honteux pour des bergers que de nourrir, pour les aider dans la garde de leurs troupeaux, des chiens que l'intempérance, une faim déréglée ou quelque vice porteraient à nuire aux brebis, et à devenir loups de chiens qu'ils devraient être.

Cela serait fort triste assurément.

Prenons donc toutes les mesures possibles pour empêcher que les guerriers ne tiennent la même conduite à l'égard des autres citoyens qu'ils surpassent en force, et qu'au lieu d'être des protecteurs bienveillans, ils ne deviennent des tyrans farouches.

Il faut y prendre garde.

Mais la plus sûre manière de prévenir ce

danger, n'est-ce pas de leur donner une excellente éducation?

Ils l'ont déjà reçue.

Je n'oserais l'assurer, mon cher Glaucon. Nous devons dire seulement, comme tout à l'heure, qu'une bonne éducation, quel qu'en soit le système, leur est nécessaire, si l'on veut obtenir le point le plus important, qu'ils aient de la douceur entre eux et dans leurs rapports avec les autres citoyens qu'ils sont chargés de défendre.

Bien.

Outre cette éducation, un homme sensé reconnaîtra qu'il faut leur donner des habitations et une fortune qui ne les empêche pas d'être d'excellens gardiens et ne les porte point à nuire à leurs concitoyens.

Il aura raison.

Vois si à cette fin ils devront vivre et se loger comme je vais dire : Je veux premièrement qu'aucun d'eux ne possède rien en propre, à moins que cela ne soit absolument nécessaire; qu'ils n'aient ensuite ni maison ni magasin où tout le monde ne puisse entrer. Quant à la nourriture nécessaire à des guerriers sobres et courageux, qu'ils s'imposent la loi de n'en recevoir des autres citoyens, comme salaire de leurs services, ni plus ni moins qu'il ne leur en faut pour les besoins de l'année. Je veux qu'ils vivent en-

semble comme des guerriers au camp, assis à des tables communes. Disons-leur aussi que l'or et l'argent divins que les dieux ont mis dans leur ame rendent pour eux inutiles l'or et l'argent des hommes; qu'il ne leur est pas permis de souiller la possession du métal divin par l'alliage du métal mortel; que celui qu'ils possèdent est pur, au lieu que celui qui circule parmi les hommes a été la source de bien des crimes : qu'ainsi entre tous les citoyens, ils sont les seuls à qui il n'est pas permis de manier, de toucher même l'or ou l'argent, d'habiter sous le même toit, d'en couvrir leurs vêtemens et de boire dans des coupes d'or et d'argent. De là dépend leur salut et celui de l'État. Dès qu'ils auront en propre des terres, des maisons, de l'argent, de gardiens qu'ils sont, ils deviendront économes et laboureurs; de défenseurs de l'État, ses ennemis et ses tyrans : alors ce ne sera plus que haines et embûches réciproques : les ennemis du dedans seront plus redoutés que ceux du dehors, et l'État se trouvera à chaque instant plus près de sa ruine. Voilà les raisons qui m'ont engagé à régler ainsi le logement des guerriers et tout ce qui doit leur appartenir. Ferons-nous de ceci une loi?

Très volontiers, dit Glaucon.

LIVRE QUATRIÈME.

Ici Adimante prenant la parole à son tour: mon cher Socrate, dit-il, que répondras-tu si l'on t'objecte que tes guerriers ne sont pas fort heureux, et cela par leur propre faute, puisqu'ils sont les véritables maîtres de l'État, sans jouir cependant d'aucun des avantages que procure la société aux autres citoyens, sans avoir des terres, ni des maisons belles, grandes et convenablement meublées, sans faire aux dieux des sacrifices domestiques, sans exercer l'hospitalité, sans posséder enfin ces biens dont tu parlais tout à l'heure, l'or et l'argent, et en général tout ce qui, dans l'opinion des hommes, rend la vie heureuse? Tes guerriers ressemblent, peut-on dire, à des troupes mercenaires n'ayant dans l'État d'autre occupation que celle de le garder.

Ajoute, lui dis-je, qu'ils ne reçoivent pas de solde avec leur nourriture comme les troupes ordinaires, ce qui ne leur permet ni de voyager pour leur plaisir, ni de faire des présens à des courtisanes, ni de faire à leur gré les dépenses

que font les hommes qui ont la réputation d'être heureux. Voilà des chefs d'accusation que tu omets avec beaucoup d'autres.

Eh bien, tenons-en compte.

Tu demandes quelle sera ma réponse?

Oui.

Je la trouverai, je pense, sans m'écarter de la route que suit la discussion. D'abord il serait possible, dirons-nous, que la condition de nos guerriers, telle qu'elle est, fût très heureuse; mais au reste nous fondons un État, non pour qu'une classe particulière de citoyens soit très heureuse, mais pour que l'État lui-même le soit le plus possible, persuadés que la justice se rencontre dans un État tel que nous le fondons, et l'injustice dans l'État dont la constitution serait vicieuse, et qu'ainsi nous pourrons obtenir, après un examen de l'un et l'autre, la solution qui fait depuis long-temps l'objet de nos recherches. Or, maintenant c'est l'État heureux que nous croyons fonder, sans faire acception de personne, ayant en vue le bonheur de tous et non pas du petit nombre; bientôt nous examinerons l'État fondé sur un principe contraire. Si nous étions à peindre des statues, et que nous voyant peindre les yeux, cette beauté suprême du corps, en noir et non pas en pourpre, quelqu'un vînt nous reprocher de ne pas appliquer les plus belles cou-

leurs aux plus belles parties de l'homme, il semble que nous répondrions très convenablement à ce censeur en lui disant : Mon ami, ne crois pas que nous devions peindre les yeux si beaux que ce ne soient plus des yeux, et faire de même pour les autres parties du corps; examine plutôt si en donnant à chaque partie la couleur qui lui convient, nous produisons un bel ensemble. C'est la même chose ici : n'allons pas attacher à la condition des gardiens de l'État un bonheur qui en ferait autre chose que des gardiens de l'État. Il ne tiendrait qu'à nous de donner aux laboureurs des robes traînantes, de les couvrir d'or, et de ne les faire travailler à la terre que pour leur plaisir; de coucher mollement le potier auprès de son foyer, occupé à boire et à faire bonne chère, avec sa roue oisive tant qu'il ne lui plairait pas de travailler. Nous pourrions rendre toutes les autres classes de citoyens heureuses de la même manière, afin que le bonheur fût général. Mais fais-nous grace de ta critique: car si nous t'écoutions, le laboureur cesserait d'être laboureur, le potier d'être potier, et chacun sortant de sa condition, l'État n'existerait plus. Encore les autres métiers sont-ils de peu de conséquence : que le cordonnier devienne mauvais, qu'il se gâte ou qu'il se donne pour cordonnier sans l'être, l'État n'éprou-

vera pas un grand dommage; mais que les gardiens des lois et de l'État ne le soient que de nom, et tu vois qu'ils entraînent l'État entier à sa ruine, et que d'eux seuls dépendent et sa bonne administration et son bonheur. Si donc nous formons de vrais gardiens de l'État, que ce soient des gardiens incapables d'en compromettre la sûreté. Celui qui voudrait en faire des laboureurs, et comme d'heureux convives dans une panégyrie * et non pas des citoyens, aurait en vue autre chose qu'un État. Ainsi voyons si, en instituant des gardiens de l'État, nous voulons leur donner la plus grande part possible de bonheur, ou si notre objet n'est pas le bonheur de l'État tout entier, et si nous ne devons pas employer la force et la persuasion auprès des guerriers défenseurs et gardiens de la patrie, ainsi qu'auprès de tous les autres citoyens, afin qu'ils remplissent le mieux possible les fonctions qui leur sont propres, et, quand l'État aura pris ainsi son accroissement et qu'il aura une sage administration, laisser chaque classe participer au bonheur dans la mesure départie par la nature.

Il me semble que tu as parfaitement raison.

Te semble-t-il que j'aie tort de faire ce raisonnement du même genre?

* Fête populaire générale où la Grèce entière prenait part, et où tout différend politique était oublié.

Lequel?

Vois si ce n'est pas là ce qui perd les artisans et finit par les rendre mauvais.

Qu'est-ce qui les perd?

L'opulence et la pauvreté.

Comment?

Le potier devenu riche voudra-t-il encore s'occuper de son métier?

Non.

Il deviendra chaque jour plus oisif et plus négligent.

Sans doute.

Et par conséquent plus mauvais potier.

Oui.

D'autre part, si la pauvreté lui ôte le moyen de se fournir d'outils et de tout ce qui est nécessaire à son métier, son travail en vaudra moins; ses enfans et les autres ouvriers qu'il forme en seront moins habiles.

Il est vrai.

Ainsi l'opulence et la pauvreté rendent moins bons et le produit de l'art et l'ouvrier.

Cela est clair.

Voilà donc encore deux choses auxquelles la vigilance du magistrat doít interdire tout accès dans l'État.

Quelles sont-elles?

L'opulence et la pauvreté: l'une engendrè la

mollesse, l'oisiveté et le goût des nouveautés; l'autre, avec ce même amour des nouveautés, produit la bassesse des sentimens et l'envie de mal faire.

J'en conviens; mais, Socrate, considère comment notre État, qui ne possède point de trésor, pourra faire la guerre, surtout s'il est forcé de la soutenir contre un État riche et puissant.

Il est vrai qu'il la soutiendra avec plus de peine contre un seul, mais contre deux il sera bien plus à son aise.

Comment dis-tu?

D'abord, s'il faut en venir aux mains, des hommes aguerris n'auront-ils pas à combattre des ennemis riches?

Oui.

Mais, Adimante, un lutteur parfaitement exercé a-t-il de la peine à se battre contre deux adversaires riches et chargés d'embonpoint?

Oui, du moins contre deux à la fois.

Quoi! s'il pouvait fuir, revenir ensuite pour frapper toujours celui qui le suivrait de plus près, et employer souvent cette ruse au soleil et sous le poids de la chaleur, lui serait-il difficile de réduire même plus de deux adversaires?

Vraiment, ce ne serait pas merveille.

Et crois-tu que les riches ne soient pas plus habiles et plus exercés à la lutte qu'à la guerre?

Je le crois.

Ainsi, selon les apparences, nos athlètes se battront sans peine contre des riches deux ou trois fois plus nombreux.

J'en conviendrai, car il me semble que tu as raison.

Et s'ils envoyaient une ambassade à un autre État voisin en disant, ce qui serait la vérité : L'or ni l'argent ne sont pas en usage chez nous; il nous est même défendu d'en avoir. Cela vous est permis; venez donc combattre avec nous, et les dépouilles de l'ennemi vous appartiendront. Crois-tu qu'après avoir ouï une pareille proposition, on aimerait mieux faire la guerre à des chiens maigres et vigoureux que de la faire avec eux contre des brebis grasses et délicates?

Je ne le pense pas. Mais si les richesses des autres États s'accumulent ainsi dans un seul, prends garde qu'elles ne le rendent redoutable à l'État pauvre.

Que tu es bon de penser que le nom d'État convienne à un autre qu'à celui que nous formons!

Pourquoi pas?

Il faut donner aux autres États un nom d'une signification plus étendue, car chacun d'eux n'est pas un, mais plusieurs, comme on dit au jeu *.

* Scholiaste : *Il y a au jeu de dés une partie où l'on jouait des*

Tout État en renferme deux qui se font la guerre, l'un composé de riches, l'autre de pauvres; et ces deux États se subdivisent encore en plusieurs autres. Si tu les attaques comme formant un seul État, tu ne réussiras pas; mais si tu les considères comme plusieurs, et si tu abandonnes à une classe de citoyens les richesses, le pouvoir et la vie des autres, tu auras toujours beaucoup d'alliés et peu d'ennemis. Ton État, aussi long-temps qu'il conservera la sage administration qui vient d'y être établie, sera très grand, je ne dis pas en apparence, mais en réalité; n'eût-il que mille défenseurs * : car tu ne trouveras pas facilement un État aussi grand chez les Grecs et les barbares, quoiqu'il y en ait beaucoup qui semblent le surpasser plusieurs fois en grandeur. Es-tu d'un avis contraire?

Non certes.

Ainsi nous avons déterminé la borne la plus parfaite que nos magistrats puissent donner à l'accroissement de l'État et de son territoire, et qu'ils ne doivent jamais franchir.

Quelle est cette borne?

villes, et où l'on disait probablement : une ville, plusieurs villes. Le Scholiaste ajoute que cette expression était devenue proverbiale.

* Voyez la critique qu'Aristote fait de ce passage, *Polit.* II, 2, § 12.

La voici, je pense : que l'État s'agrandisse tant qu'il voudra sans cesser d'être un, mais jamais aux dépens de l'unité.

Fort bien.

Ainsi nous prescrirons encore aux magistrats de veiller avec le plus grand soin à ce que l'État ne paraisse ni grand ni petit, mais garde un juste milieu et reste un.

Il n'y a pas là grande importance.

Il y avait moins d'importance encore à leur recommander plus haut de faire descendre dans une autre condition l'enfant dégénéré du guerrier et d'élever au rang de guerrier l'enfant né dans une condition inférieure, s'il en était reconnu digne. Nous voulions leur faire entendre qu'il faut donner à chaque citoyen la tâche unique à laquelle l'a destiné la nature, afin que chacun s'acquittant de l'emploi qui lui convient, soit un, et que par là l'État tout entier le soit aussi.

En effet, ce point est encore moins important que l'autre.

Tout ce que nous leur prescrivons ici, mon cher Adimante, n'a pas autant d'importance qu'on pourrait se l'imaginer, ce n'est rien : il ne s'agit, comme on dit, que d'observer un point, le seul important, ou plutôt le seul qui suffise.

Quel est ce point?

L'éducation de l'enfance et de la jeunesse : si

les jeunes gens bien élevés deviennent des hommes accomplis, ils comprendront alors facilement l'importance de tous ces points et de beaucoup d'autres que nous omettons ici sur les femmes, le mariage et la procréation des enfans, toutes choses qui, selon le proverbe, doivent être le plus possible communes entre amis *.

Très bien.

Tout dépend de la première impulsion. Est-elle une fois bonne? l'État va s'agrandissant sans cesse comme le cercle. Conservez la bonne éducation, et elle fait d'heureux naturels qui, grâce à cette éducation, deviennent de meilleurs citoyens que ceux qui les ont précédés, et qui, entre autres avantages, ont celui de mettre au monde des enfans meilleurs que leurs pères, comme il arrive aux animaux.

Cela doit être.

Ainsi, pour tout dire en peu de mots, les gardiens de l'État doivent veiller à ce que rien ne corrompe l'éducation, mais par-dessus tout à ce qu'aucune innovation ne s'introduise dans la gymnastique et la musique, de peur que si un poète dit:

Les hommes goûtent de préférence l'air
Le plus nouveau qu'invente le joueur de luth **,

* Allusion à la maxime Pythagoricienne : *Tout est commun entre amis.* Voyez Porphyre, *vie de Pythagore.*

** Homère, *Odyssée*, I, 351-352. Il y a dans la citation

on ne s'imagine souvent que le poète parle non d'airs nouveaux, mais d'une nouvelle manière de les chanter, et qu'on n'en fasse l'éloge : or il ne faut louer ni introduire aucune innovation pareille. Qu'on y prenne garde : innover en musique, c'est tout compromettre; car, comme dit Damon, et je suis en cela de son avis, on ne saurait toucher aux règles de la musique, sans ébranler en même temps les lois fondamentales de l'État.

Compte-moi parmi ceux qui pensent de même.

Il faut donc faire de la musique, à ce qu'il semble, comme la citadelle de l'État.

Et pourtant le mépris des lois y pénètre sans qu'on s'en aperçoive.

Oui, sous la forme de jeux et sans avoir l'air de faire du mal.

En effet, d'abord il ne fait que s'insinuer peu à peu et se glisser sans bruit dans les mœurs et les usages; ensuite grandissant, il se mêle dans les relations sociales, et de là s'avançant avec audace jusqu'aux lois et aux principes du gouvernement, il ne s'arrête pas, Socrate, qu'il n'ait consommé la ruine de l'État et des particuliers.

de légères variantes qui viennent de la diversité des circonstances.

Oui! est-il vrai qu'il en soit ainsi?

Il me le semble.

Il faut donc, comme nous le disions en commençant, que dès leurs premières années, les jeux des enfans soient soumis à des lois plus sévères; car si ces jeux et ceux qui y prennent part sont déréglés, il est impossible qu'il en sorte jamais des hommes soumis aux lois et vertueux.

Comment le deviendraient-ils?

Au lieu que si les enfans sont réglés de bonne heure dans leurs jeux, l'amour des lois s'introduit dans leur ame avec la musique, il les suit et les développe dans un sens contraire à celui dont nous venons de parler, et redresse ce qu'il peut y avoir à redresser dans l'État.

Tu dis vrai.

Alors ils retrouvent eux-mêmes des règles qui paraissent de peu d'importance, et que leurs devanciers avaient laissé entièrement dépérir.

Quelles règles?

Celles-ci : garder le silence convenable en présence des vieillards, leur céder la place d'honneur, se lever quand ils paraissent, rendre toutes sortes de soins à ses parens, se conformer à tel ou tel usage dans la manière de se couper les cheveux, de s'habiller, de se chausser, dans tout ce qui regarde le corps et dans les autres choses

semblables. Ne penses-tu pas qu'ils retrouvent d'eux-mêmes tout cela?

Oui.

Ce serait une grande simplicité de faire des lois là-dessus; car outre que jamais on n'en fait de pareilles, elles ne seraient pas plus observées pour être imposées par écrit ou de vive voix.

Et comment cela serait-il?

Mon cher Adimante, telles sont les conséquences que l'éducation peut produire, selon les principes qu'on lui donne: en effet, le semblable n'attire-t-il pas toujours le semblable?

Sans doute.

Nous pourrions ajouter, je pense, que toutes ces conséquences aboutissent à un dernier et grand résultat, soit en bien, soit en mal.

Cela doit être.

Voilà pourquoi je n'entreprendrai jamais de faire dès lois sur ces sortes de choses.

Et avec raison.

Mais, par les dieux, oserons-nous porter des lois sur les contrats de vente ou d'achat, sur les conventions pour la main d'œuvre, sur les insultes, les violences, l'ordre des procès, l'établissement des juges, la levée ou l'imposition des deniers pour l'entrée et la sortie des marchandises soit par terre soit par mer, en un mot sur

ce qui concerne le marché, la ville ou le port, et tout le reste?

Il convient de ne rien prescrire là-dessus à d'honnêtes gens; ils trouveront eux-mêmes sans peine la plupart des règlemens qu'il faudra faire.

Oui, mon cher ami, si Dieu leur donne de conserver intactes les lois que nous avons d'abord établies.

Sinon, ils vont passer toute la vie à faire et à refaire sans cesse une foule de règlemens semblables, en s'imaginant qu'ils arriveront à quelque chose de parfait.

C'est-à-dire que leur conduite ressemblera à celle de ces malades qui ne veulent point par intempérance renoncer à un train de vie qui altère leur santé.

Justement.

En vérité la conduite de ces malades est plaisante : tous les remèdes qu'ils prennent ne servent qu'à compliquer et empirer leur maladie, et cependant à chaque remède qu'on leur conseille, ils attendent toujours la santé.

Tels sont en effet les malades.

N'est-ce pas chez eux une chose plaisante de regarder comme un ennemi mortel celui qui leur dit franchement que s'ils ne cessent de se livrer aux plaisirs de la table et de l'amour et à l'oisi-

veté, ni les potions ni l'emploi du fer ou du feu ni les enchantemens ni les amulettes ne leur serviront de rien?

Mais je ne vois rien de bien plaisant à s'emporter ainsi contre ceux qui vous donnent de bons conseils.

Tu n'es pas, à ce qu'il paraît, trop partisan de ces sortes de gens.

Non, par Jupiter!

Ainsi, pour revenir à ce que nous disions, tu n'approuveras pas davantage un État qui tiendrait une pareille conduite. Or, ne te semble-t-il pas que cette conduite est celle des États qui, tout mal gouvernés qu'ils sont, défendent aux citoyens, sous peine de mort, de toucher à leur constitution, et où celui qui traite le plus agréablement les vices du gouvernement, qui lui complaît en le flattant, qui prévoit ses intentions et se montre habile à les remplir, passe pour un bon citoyen, d'une grande habileté politique et se voit comblé d'honneurs?

Oui, c'est la même conduite, et je suis bien loin de l'approuver.

N'admires-tu pas cependant le courage et la complaisance de ceux qui consentent, qui s'empressent même à donner des soins à de pareils États?

Oui, je les admire, excepté ceux qui se laissent

tromper au point de s'imaginer qu'ils sont réellement des hommes d'État, à cause des applaudissemens que leur donne la multitude.

Quoi ! tu ne les excuses pas? Crois-tu qu'un homme ignorant dans l'art de mesurer, qui entendrait dire par une foule de personnes qu'il a quatre coudées, pourrait en douter?

Non.

Ne t'emporte donc pas contre nos politiques; car ce sont les gens les plus propres à nous divertir avec leurs règlemens, sur lesquels ils reviennent sans cesse, dans la persuasion qu'ils trouveront la fin des abus qui se glissent dans les conventions et dans les autres choses dont nous parlions tout à l'heure, sans se douter qu'ils coupent les têtes d'une hydre.

En effet, ils ne font pas autre chose.

En conséquence, je ne crois pas que, dans un État quelconque, bien ou mal gouverné, un véritable législateur doive se mettre en peine de lois et de règlemens semblables : dans l'un, ils sont inutiles et on n'y gagne rien; dans l'autre, ils se présentent au premier qui les cherche, ou ils découlent naturellement des institutions déja établies.

Que nous reste-t-il encore à faire en législation?

Rien : mais c'est à Apollon Delphien de faire

les plus grandes, les plus belles lois, les premières des lois.

Quelles sont ces lois?

Celles qui concernent la manière de construire les temples, les sacrifices, le culte des dieux, des génies, des héros, les funérailles et les cérémonies qui servent à apaiser les mânes des morts. Nous ne saurions faire ces lois; et fondateurs d'un État, nous ne devons point, si nous sommes sages, nous en rapporter là-dessus aux autres hommes, ni consulter un autre interprète que celui du pays; et le dieu de Delphes est en effet l'interprète naturel du pays en pareille matière, puisqu'il est placé et rend ses oracles au centre même et comme au nombril de la terre *.

Bien : nous ferons comme tu dis.

Fils d'Ariston, voilà notre État fondé. Maintenant prends où tu voudras un flambeau; appelle ton frère, Polémarque, tous ceux qui sont ici, et cherchez ensemble en quel endroit réside la justice et l'injustice, en quoi elles diffèrent l'une de l'autre, et à laquelle des deux on doit s'attacher pour être heureux, qu'on échappe ou non aux regards des dieux et des hommes.

Tu as tort de t'adresser à nous, reprit Glau-

* Les anciens croyaient Delphes située au centre de la terre. Voyez Eschyle, *Eumenides*, v. 40; Pausanias, X, 16.

con; car tu t'es engagé à faire toi-même cette recherche, te déclarant impie si tu renonçais à soutenir de tous tes moyens la cause de la justice.

Tu me rappelles ma promesse, je vais donc la remplir; mais il faut que vous m'aidiez.

Eh bien, soit, nous t'aiderons.

J'espère trouver de cette manière ce que nous cherchons. Si notre État est bien constitué, il doit avoir toutes les vertus.

Nécessairement.

Il est évident qu'il a la prudence, le courage, la tempérance, la justice.

Oui.

Quelle que soit celle de ces vertus que nous trouvions en lui, le reste sera ce que nous n'aurons pas trouvé.

Sans contredit.

Si de quatre choses nous en cherchions une et que celle-là se présentât d'abord à nous, nos recherches seraient finies : et si nous connaissions d'abord les trois premières, nous connaîtrions par là même celle que nous cherchons; car il est évident que ce ne pourrait plus être que celle qui reste à trouver.

Tu as raison.

Et ne devons-nous pas procéder ainsi dans notre recherche, puisque les vertus dont il s'agit sont au nombre de quatre?

Nous le devons.

A mon avis, ce qui se montre d'abord à nous dans cette affaire, c'est la prudence; mais elle semble marquée d'un caractère singulier.

Lequel?

Dans notre État il y a prudence, car il y a bon conseil, n'est-ce pas?

Oui.

Il est clair aussi que là où est le bon conseil, il y a science; car ce n'est point l'ignorance, mais la science qui fait prendre de sages mesures.

Cela est clair.

Mais il y a dans l'État une grande diversité de sciences.

Sans doute.

Est-ce pour la science des architectes que l'État passera pour prudent et de bon conseil?

Non, avec cette science il passera seulement pour habile en architecture.

Ce n'est pas non plus pour la science de la menuiserie et en délibérant sur la manière de fabriquer le mieux possible des ouvrages de ce genre, que l'État se fera un renom d'habileté.

Non.

Ni pour la science qui se rapporte aux ouvrages en airain ou en quelque autre métal.

Pas davantage.

Ni pour celle qui s'occupe de la reproduction

des biens de la terre; cette science ne lui donnera de réputation qu'en agriculture.

Apparemment.

Dis-moi maintenant : est-il dans l'État que nous venons de former, une science particulière à quelques-uns de ses membres, dont l'objet soit de délibérer, non sur quelque partie de l'État, mais sur l'État tout entier, pour régler le mieux possible tant son organisation intérieure que ses rapports avec les autres États?

Sans doute il en est une.

Quelle est cette science et dans quels citoyens réside-t-elle?

C'est la science qui garde l'État, et elle réside dans ceux des magistrats que nous appelions les véritables gardiens de l'État.

Comment appelles-tu l'État en tant qu'il possède cette science?

Prudent dans ses conseils et vraiment habile.

Crois-tu qu'il y ait dans notre État plus de forgerons que de véritables gardiens?

Il y a beaucoup plus de forgerons.

En général, de tous ceux qui exercent une profession et qui en reçoivent une dénomination particulière, les moins nombreux ne seront-ils pas les gardiens de l'État?

Oui certes.

Par conséquent c'est au corps le moins nom-

breux, à la plus petite partie de lui-même et à la science qui y réside, c'est enfin à ce qui est à sa tête et le gouverne, que l'État, constitué naturellement, doit sa prudence; et c'est naturellement aussi, à ce qu'il semble, la classe de beaucoup la moins nombreuse que celle des hommes à qui il appartient de se mêler de cette science, seule digne, entre toutes les autres, du nom de prudence.

Cela est très vrai.

Ainsi nous avons trouvé, je ne sais comment, une des quatre choses que nous cherchions, et en quelle partie de l'État elle réside.

Pour moi, du moins, elle me paraît suffisamment trouvée.

Quant au courage, il n'est pas bien difficile de découvrir ce qu'il est en lui-même, ni la partie de l'État où il réside et qui donne à l'État la réputation de courageux.

Comment?

Pour dire si l'État est lâche ou courageux, faut-il considérer autre chose que la partie des citoyens chargée de le défendre et de combattre pour lui?

Non.

Que les autres citoyens soient lâches ou courageux, cela ne fait pas que l'État soit l'un ou l'autre.

A la bonne heure.

L'État est donc courageux par une partie de

lui-même, et cela parce que cette partie possède la vertu de conserver invariablement sur les choses qui sont à craindre l'opinion que le législateur en a donnée dans l'éducation. N'est-ce pas là ce que tu appelles courage?

Je n'ai pas bien compris ce que tu viens de dire : répète-le.

Je dis que le courage conserve.

Quoi?

L'opinion que les lois ont donnée par le moyen de l'éducation sur les choses qui sont à craindre : j'ai ajouté que le courage conserve invariablement cette opinion, parce qu'en effet il la conserve, sans jamais l'abandonner, dans la douleur, le plaisir, le désir et la crainte. Mais si tu veux, je vais expliquer ceci par une comparaison.

Je le veux bien.

Tu sais que les teinturiers, lorsqu'ils veulent teindre la laine en pourpre, choisissent d'abord parmi les laines de diverses couleurs celle qui est blanche; ensuite ils la préparent avec beaucoup de soin, afin qu'elle prenne la couleur dans tout son éclat; après quoi ils la teignent. Ainsi préparée, la teinture ne passe jamais, et l'étoffe, soit qu'on la lave à l'eau simple ou à la lessive, a toujours le même éclat; au lieu que si l'on emploie des laines d'une autre couleur, ou même la blanche sans la préparer, tu sais ce qui en résulte.

Oui, une couleur qui passe et qui est désagréable.

Eh bien, imagine-toi que nous avons entendu faire la même opération de notre mieux, en choisissant les guerriers avec tant de précautions, et en les préparant par la musique et la gymnastique. Conçois-le bien : nous n'avions en vue que de leur faire prendre la meilleure teinture des lois, et grâce à la bonté de leur éducation ainsi que de leur naturel, de rendre si solide leur opinion sur ce qui est à craindre, comme sur tout le reste, qu'elle pût résister aux drogues les plus fortes, au plaisir, détergent plus redoutable que le nitre et toutes les lessives, à la douleur, à la crainte, au désir, les dissolvans les plus énergiques. Cette force, qui conserve toujours l'opinion juste et légitime sur ce qu'il faut craindre ou ne pas craindre, je l'appellerai courage, si tu n'es pas d'un autre avis.

Je n'en ai pas d'autre; car il me paraît que, lorsque l'opinion qui fait le courage n'est pas le fruit de l'éducation et qu'elle a un caractère brutal et servile, tu ne la regardes pas comme légitime, et tu l'appelles tout autrement que courage.

Ce que tu dis est parfaitement vrai.

J'admets donc ta définition du courage.

Admets aussi que le courage est une vertu politique, et tu ne te tromperas pas. Mais nous en

parlerons mieux une autre fois, si tu veux; car ce n'est pas pour le moment le courage que nous cherchons, mais la justice. Il me semble donc que nous en avons dit assez.

Tu as raison.

Il nous reste encore deux choses à découvrir dans notre État, la tempérance et enfin la justice, à laquelle se rapportent toutes nos recherches.

Oui.

Comment pourrions-nous découvrir la justice, sans nous occuper d'abord de la tempérance?

Je n'en sais rien : mais je serais fâché qu'elle se découvrît à nous la première, puisqu'alors nous ne nous mettrions plus en peine d'examiner la tempérance. Ainsi tu m'obligeras de commencer par celle-ci.

J'aurais grand tort de n'y pas consentir.

Examine donc la tempérance.

C'est ce que je vais faire. Autant que je puis voir d'ici, ce qui distingue la tempérance des deux vertus précédentes, c'est qu'elle ressemble davantage à une espèce d'accord et d'harmonie.

Comment cela?

La tempérance est une manière d'être bien ordonnée, et, comme on dit, un empire qu'on exerce sur ses plaisirs et ses passions. De là vraisemblablement l'expression que je n'entends pas trop, être maître de soi-même, et encore d'au-

tres expressions qui mettent comme sur la trace de cette vertu. N'est-ce pas?

Soit.

Cette expression, maître de soi-même, n'est-elle pas ridicule? Celui qui est maître de lui-même serait alors son propre esclave, et celui qui est esclave de lui-même serait son maître, car c'est toujours à la même personne que se rapportent toutes ces dénominations.

Assurément.

Mais voici, je pense, le vrai sens de cette expression : il y a dans l'ame de l'homme deux parties, l'une meilleure, l'autre moins bonne; quand la partie meilleure domine la partie moins bonne, on dit de l'homme qu'il est maître de lui-même, et c'est un éloge; mais quand par le défaut d'éducation ou par quelque mauvaise habitude, la partie moins bonne envahit et subjugue la partie meilleure, alors on dit de l'homme, en manière de reproche, qu'il est esclave de lui-même et intempérant.

Cette explication semble juste.

Considère maintenant le nouvel État, et tu y trouveras l'un de ces deux cas. Tu pourras l'appeler avec raison maître de lui-même, si partout où le meilleur commande au moins bon, on doit dire qu'il y a tempérance et empire sur soi-même.

En considérant notre État, je vois que tu dis vrai.

Ce n'est pas cependant qu'on n'y trouve une multitude de passions, de plaisirs et de peines dans les femmes, les esclaves, et la plupart de ceux qui appartiennent à la classe appelée libre et qui ne valent pas grand'chose.

Tu as raison.

Mais pour les sentimens simples et modérés, fondés sur l'opinion juste et gouvernés par la raison, on ne les rencontre que dans un petit nombre de personnes qui joignent à un excellent naturel une excellente éducation.

Cela est vrai.

Ne vois-tu pas aussi que dans notre État, les désirs de la multitude composée d'hommes vicieux, seront dominés par les désirs et la prudence des moins nombreux qui sont aussi les plus sages?

Je le vois.

Si donc on peut dire d'un État qu'il est maître de ses plaisirs, de ses passions et de lui-même, on doit le dire de celui-ci.

Certainement.

Et ne peut-on ajouter que par tous ces motifs il est tempérant?

Oui.

Et s'il est quelque État où magistrats et sujets

ont la même opinion sur ceux qui doivent commander, c'est le nôtre. Que t'en semble?

Je n'en doute pas.

Lorsque l'État présente cet accord, en qui diras-tu que réside la tempérance? Dans ceux qui commandent ou dans ceux qui obéissent?

Dans les uns et dans les autres.

Tu vois que notre conjecture était bien fondée, lorsque nous comparions la tempérance à une espèce d'harmonie.

Que veux-tu dire?

Il n'en est pas de la tempérance comme de la prudence et du courage qui, bien qu'ils résident dans une seule partie de l'État, le rendent néanmoins prudent et courageux : la tempérance n'agit point ainsi, mais répandue dans tout le corps de l'État, elle établit entre les classes les plus puissantes, les plus faibles et celles qui sont intermédiaires, un accord parfait sous le rapport de la prudence, de la force, du nombre, des richesses ou de quelque autre chose que ce puisse être : de sorte qu'on peut dire avec raison que la tempérance est cet accord même, cette harmonie naturelle de la partie inférieure et de la partie supérieure, pour s'entendre sur celle des deux qui doit commander à l'autre, qu'il s'agisse d'un État ou d'un individu.

Je suis tout-à-fait de ton avis.

Bien; voilà donc trois vertus que nous avons découvertes dans notre État, à ce qu'il semble; mais quelle est celle qui achève pour l'État l'idée entière de la vertu? Il est évident que c'est la justice.

Oui.

Maintenant, mon cher Glaucon, il nous faut faire une battue, comme des chasseurs, prenant bien nos mesures pour empêcher la justice de s'échapper par quelque issue et de disparaître à nos yeux. Il est clair qu'elle est ici quelque part. Regarde donc attentivement, et si tu l'aperçois le premier, avertis-moi.

Plût aux dieux! mais non; ce sera encore beaucoup pour moi si je puis te suivre et apercevoir les choses à mesure que tu me les montreras.

Invoquons les dieux et suis-moi.

Je te suis : conduis-moi.

L'endroit est couvert et d'un pénible accès : il est obscur, et les recherches y sont difficiles : avançons cependant.

Avançons.

Ah, mon cher Glaucon! m'écriai-je, après avoir regardé: nous pourrions bien être sur sa trace, et j'espère que nous l'atteindrons.

Heureuse nouvelle! reprit Glaucon.

En vérité, nous sommes bien peu clairvoyans l'un et l'autre.

Pourquoi donc?

Depuis long-temps, mon cher, et dès le commencement, ce que nous cherchons était à nos pieds et nous ne l'apercevions pas; nous étions aussi dignes de risée que ceux qui cherchent quelquefois ce qu'ils ont entre les mains; au lieu de regarder à nos pieds, nous portions nos regards bien loin, aussi nous a-t-il échappé.

Comment dis-tu?

Je dis que voilà long-temps que nous en parlons, sans comprendre nous-mêmes que nous en parlons.

Tu me fais souffrir avec ce long préambule.

Hé bien, écoute et juge toi-même. Ce que nous avons établi au commencement comme un devoir universel, lorsque nous jetions les fondemens de l'État, c'est la justice, ce me semble, ou du moins quelque chose qui lui ressemble : or, nous disions, et nous avons répété plus d'une fois, s'il t'en souvient, que chaque citoyen ne doit s'adonner qu'à un emploi dans l'État, celui pour lequel il a apporté, en naissant, le plus de disposition.

C'est ce que nous disions.

Mais nous avons entendu dire à une foule de personnes, et nous avons dit souvent nous-mêmes que la justice consiste à s'occuper de ses affaires, sans se mêler en rien de celles des autres.

Nous l'avons dit.

Ainsi, mon cher ami, la justice pourrait bien consister à s'occuper de ses propres affaires : sais-tu ce qui me porte à le croire?

Non, dis-le.

Il me semble qu'après la tempérance, le courage et la prudence, ce qui nous reste à examiner dans l'État, c'est le principe même qui produit ces vertus et qui, produites, les conserve, tant qu'il demeure avec elles. Or, nous avons dit que, ces trois vertus étant découvertes, celle qui resterait à trouver serait la justice.

Il faut bien que ce soit elle.

S'il fallait décider ce qui contribuera le plus à la perfection de l'État, il serait difficile de dire si c'est l'accord des sentimens entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, ou, dans les guerriers, le maintien de l'opinion légitime sur ce qui est à craindre et sur ce qui ne l'est pas, ou la prudence et la vigilance dans ceux qui gouvernent, ou si enfin ce qui y contribue davantage est la pratique de cette vertu par laquelle femmes, enfans, hommes libres, esclaves, artisans, gouvernans et gouvernés se bornent chacun à leur emploi, sans se mêler de celui des autres.

Oui certes, cela serait difficile à décider.

Ainsi, à ce qu'il semble, tu fais concourir à la perfection de l'État, avec la prudence, la tem-

pérance et le courage, la vertu de ne s'occuper que de sa propre tâche.

Sans contredit.

Or, cette vertu qui concourt avec les autres à la perfection de l'État, n'est-ce pas la justice, à ton avis?

Oui.

Examinons encore ceci sous un autre point de vue. Les magistrats seront-ils chargés de juger les procès?

Assurément.

Et dans leurs jugemens, à quoi s'attacheront-ils de préférence, si ce n'est à empêcher que personne ne s'empare du bien d'autrui ou ne soit privé du sien?

A rien autre.

N'est-ce point parce que cela est juste?

Oui.

C'est donc encore une preuve que la justice maintient à chacun la possession de ce qui lui appartient et l'exercice de son emploi.

Cela est certain.

Vois si tu es du même avis que moi. Que le charpentier s'ingère d'exercer le métier du cordonnier, ou le cordonnier celui du charpentier, qu'ils échangent leurs outils ou le salaire qu'ils reçoivent, ou que le même homme fasse deux métiers à la fois, avec tous les changemens qui

s'ensuivent, crois-tu que ce désordre causât un grand mal à l'État?

Pas un très grand.

Mais si celui que la nature a destiné à être artisan ou mercenaire, enorgueilli de ses richesses, de son crédit, de sa force ou de quelque autre avantage semblable, entreprend de s'élever au rang des guerriers, ou le guerrier à celui des magistrats, sans en être digne; s'ils faisaient échange et des instrumens de leurs emplois et des avantages qui y sont attachés, ou si le même homme entreprenait d'exercer à la fois ces divers emplois, alors tu croiras sans doute avec moi qu'un tel changement, une telle confusion de rôles, serait la ruine de l'État.

Infailliblement.

Ainsi donc, réunir ces diverses fonctions ou passer de l'une à l'autre, c'est ce qui peut arriver de plus funeste à l'État et ce qu'on peut très bien appeler un véritable crime.

Certainement.

Or, le plus grand crime envers l'État ne l'appelleras-tu pas injustice?

Oui.

Voilà donc ce que c'est que l'injustice. Revenons maintenant : se borner aux fonctions qui nous sont propres, à celles de mercenaire ou de guerrier ou de magistrat, n'est-ce pas le con-

traire de ce qu'on vient de dire, c'est-à-dire la justice, et ce qui fait que l'État est juste?

Il me semble qu'il ne peut pas en être autrement.

Ne l'affirmons point encore avec trop de confiance. Nous l'affirmerons si, appliquée à chaque homme en particulier, l'idée de la justice que nous venons d'exposer nous paraît encore celle de la justice; car que pourrions-nous exiger de plus? Dans le cas contraire, il faudra bien tourner ailleurs nos recherches. Maintenant épuisons celle où nous nous sommes engagés dans cette pensée qu'il nous serait plus aisé de reconnaître quelle est la nature de la justice dans l'homme, si nous essayions d'abord de la contempler dans un objet plus grand qui la contiendrait; et il nous a semblé que cet objet était un État, et nous l'avons formé aussi parfait qu'il nous a été possible, parce que nous savions bien que la justice se trouverait nécessairement dans un État parfait. Ce que nous y avons découvert, transportons-le dans l'individu: si tout se rapporte de part et d'autre, la chose ira bien; s'il y a quelque différence, nous reviendrons à l'État pour examiner encore; et peut-être, en comparant l'homme et l'État, et en les frottant pour ainsi dire l'un contre l'autre, nous en ferons jaillir la justice comme le feu

sein de matières inflammables, et à l'éclat qu'elle jettera, nous la reconnaîtrons d'une manière infaillible.

Cette marche est convenable; il faut la suivre.

Lorsqu'on dit de deux choses, l'une plus grande, l'autre plus petite, qu'elles sont la même chose, sont-elles dissemblables par ce qui fait dire d'elles qu'elles sont une même chose, ou sont-elles semblables par là?

Elles sont semblables.

Ainsi l'homme juste, en tant que juste ne diffèrera en rien de l'État juste; il lui sera semblable.

Oui.

Or l'État nous a paru juste, parce que chacun des trois ordres de citoyens qui le composent, remplit les fonctions qui lui sont propres, et tempérant, courageux, prudent par certaines qualités et dispositions de ces trois ordres.

Il est vrai.

Si donc, mon ami, nous trouvons que l'homme a dans l'ame trois parties correspondantes à ces trois ordres de l'État, en supposant qu'elles aient les mêmes qualités, nous leur donnerons à bon droit les mêmes noms.

Cela est de toute nécessité.

Ces trois parties existent-elles ou non dans

l'ame? Voilà, mon cher, une question assez fâcheuse.

Pas si fâcheuse, à mon avis : le proverbe a raison, Socrate : le beau est difficile.

Sans doute. Mais sache, Glaucon, que, dans mon opinion, une méthode semblable à celle que nous suivons ne peut nous mener véritablement à notre but ; c'est une autre route et plus longue et plus compliquée qui doit nous y conduire ; toutefois, cette méthode peut nous donner encore une solution qui convienne à notre discussion et à ce que nous avons dit jusqu'ici.

Pourquoi ne pas nous en contenter? Pour le moment, cette solution me suffirait.

Et moi aussi je ne demande pas mieux que de m'y tenir.

Poursuis donc tes recherches sans te lasser.

N'est-ce pas une nécessité pour nous de convenir que le caractère et les mœurs d'un État sont dans chacun des individus qui le composent? Car évidemment c'est de l'individu qu'ils ont passé dans l'État. En effet, il serait ridicule de prétendre que cette énergie passionnée qu'on attribue à certains peuples, comme les Thraces, les Scythes et en général les habitans du nord, ou ce goût de l'instruction qu'on peut croire naturel aux habitans de ce pays, ou cette avidité de gain qui caractérise les Phéniciens et les Égyp-

tiens, n'ont pas passé de l'individu dans l'État.

Assurément.

La chose est ainsi : il n'est pas difficile de le reconnaître.

Non.

Ce qui est difficile, c'est de décider si, dans chacun de nos actes, nous agissons par trois principes différens ou par le même principe, c'est-à-dire s'il est un principe par lequel on connaît, un autre par lequel on s'irrite, un autre par lequel on se porte vers le plaisir attaché à la nourriture, à la conservation de l'espèce et vers les autres plaisirs de cette nature, ou si l'ame est tout entière dans chacune de ces démarches. Voilà ce qu'il sera difficile de déterminer, comme il conviendrait de le faire.

Il me le semble.

Essayons de déterminer de cette manière s'il y a dans l'ame trois principes distincts, ou un seul et même principe.

De quelle manière?

Évidemment la même chose, considérée sous le même rapport et relativement au même objet, ne pourra pas produire et éprouver des effets contraires : de sorte que si nous découvrons ici un phénomène semblable, nous reconnaîtrons qu'il n'y a pas unité, mais diversité de principes.

Soit.

Fais attention à ce que je dis.

Parle.

La même chose, considérée sous le même rapport, peut-elle être au même instant en repos et en mouvement?

Nullement.

Assurons-nous de cette vérité, de peur que dans la suite il ne nous survienne des doutes. Si quelqu'un prétendait qu'un homme qui se tient debout et remue seulement les mains et la tête est tout à la fois en repos et en mouvement, nous objecterions, je pense, que, pour parler juste, il faut dire qu'une partie de son corps se meut, tandis que l'autre est en repos: n'est-ce pas?

Oui.

Si poussant plus loin la plaisanterie, on soutenait que la toupie, lorsque invariablement fixée au même endroit, elle tourne sur sa pointe, ou quelqu'un de ces corps qui exécutent un mouvement circulaire sans changer de place, est à la fois tout entier en repos et tout entier en mouvement, nous n'admettrions point que ces corps sont à la fois en repos et en mouvement sous le même rapport; nous dirions qu'il faut distinguer en eux deux choses, l'axe et la circonférence; que selon leur axe ces corps sont en repos, puisque l'axe n'incline d'aucun côté: mais que selon leur circonférence, ils se meu-

vent d'un mouvement circulaire : et que si en même temps que le corps tourne, l'axe vient à pencher à droite ou à gauche, en avant ou en arrière, alors le corps cesse absolument d'être en repos.

Et cette réponse serait excellente.

Ces sortes de difficultés ne nous effraieront pas ; et elles ne nous persuaderont plus que la même chose, considérée sous le même rapport et relativement au même objet, éprouve ou produise des effets contraires.

Du moins ne sera-ce pas moi.

Pour ne pas être obligés de nous arrêter longtemps à parcourir toutes les objections semblables et à les réfuter, supposons notre principe vrai et allons en avant, en convenant toutefois que si dans la suite il est démontré faux, toutes les conclusions que nous en avons tirées seront nulles.

C'est ainsi qu'il faut procéder.

Dis-moi maintenant : faire un signe de consentement et faire un signe de refus, s'attacher à une chose et la rejeter, l'attirer à soi et la repousser, sont-ce des choses opposées, actions ou passions, peu importe ?

Ce sont des choses opposées.

La faim, la soif, et en général les appétits naturels, vouloir, préférer, toutes ces choses ne

sont-elles pas de la même espèce que celles dont nous venons de parler? Par exemple, ne diras-tu pas toujours d'un homme qui désire, que son ame s'attache à ce qu'elle désire, ou qu'elle attire à soi la chose qu'elle voudrait avoir; ou qu'en tant qu'elle souhaite qu'une chose lui soit donnée, elle fait signe qu'elle la veut, comme si on l'interrogeait là-dessus, en se portant elle-même en quelque manière au-devant de l'accomplissement de son désir?

Oui.

Ne pas consentir, ne pas vouloir, ne pas désirer, n'est-ce pas la même chose que repousser et éloigner de soi, et n'y a-t-il pas opposition entre ces opérations et les précédentes?

Sans contredit.

Cela posé, n'avons-nous pas des désirs naturels, et les plus apparens ne sont-ils pas ceux que nous appelons la faim et la soif?

Oui.

L'une n'a-t-elle pas pour objet le boire, l'autre le manger?

Sans doute.

La soif, en tant que soif, est-elle simplement dans l'ame le désir de boire et rien de plus? En d'autres termes, la soif en soi a-t-elle pour objet une boisson chaude ou froide, en grande ou en petite quantité, enfin telle ou telle boisson? Ou

plutôt n'est-il pas vrai que s'il se joint à la soif de la chaleur ou du froid, cela ajoute au désir de boire, celui de boire froid ou chaud : que si la soif est grande, on veut boire beaucoup; si elle est petite, on veut boire peu; tandis que la soif prise en soi est simplement le désir de la chose qu'il est dans sa nature de désirer, c'est-à-dire le désir de boire, comme la faim est simplement le désir de manger?

Oui. Chaque désir se porte naturellement vers son objet pris en lui-même : ce qui vient s'y joindre fait qu'il se porte vers telle ou telle modification de son objet.

Évitons d'être surpris et troublés par l'objection suivante : personne ne désire simplement la boisson, mais une bonne boisson; ni le manger, mais un bon manger; tous en effet désirent les bonnes choses. Si donc la soif est un désir, c'est le désir de quelque chose de bon, quel que soit son objet, soit la boisson, soit autre chose. Il en est de même des autres désirs.

Cette objection, si elle nous était faite, aurait peut-être quelque force.

Observe toutefois que les choses qui de leur nature sont relatives, se rapportent, par tel ou tel caractère particulier à tel ou tel objet particulier dont elles dépendent, et par leur caractère propre ne se rapportent qu'à elles-mêmes.

Je n'entends pas.

Quoi! tu n'entends pas que ce qui est plus grand, n'est tel qu'à cause du rapport qu'il a à une autre chose?

J'entends cela parfaitement.

A une chose plus petite?

Oui.

Et que s'il est beaucoup plus grand, c'est par rapport à une chose beaucoup plus petite: n'est-il pas vrai?

Oui.

Et que s'il a été, ou s'il doit être un jour plus grand, c'est par rapport à une chose qui a été ou qui sera plus petite?

Certainement.

Le plus a-t-il rapport au moins, le double à la moitié, le plus pesant au plus léger, le plus vite au plus lent, le chaud au froid, et en est-il de même de toutes les choses semblables?

Oui.

Et les sciences, n'en est-il pas de même? La science en soi est la science de ce qu'on apprend en général ou de tout ce qu'on doit apprendre; une science particulière a pour objet telle ou telle connaissance particulière. Par exemple, lorsqu'il y eut une science pour construire les maisons, ne se distingua-t-elle pas des autres, au point qu'on lui donna le nom d'architecture?

Hé bien?

N'est-ce point parce qu'elle était telle qu'elle ne ressemblait à aucune autre science?

Oui.

Et si elle était telle, n'est-ce point qu'elle avait tel objet particulier? N'en faut-il pas dire autant des autres arts et des autres sciences?

Il en faut dire autant.

Si tu m'as compris maintenant, reconnais que je voulais dire que les choses qui sont relatives, prises en soi, ne se rapportent qu'à elles-mêmes, et considérées dans tel ou tel caractère particulier se rapportent à tel ou tel objet particulier. Au reste, je ne veux pas dire par là qu'une chose soit telle que son objet; que, par exemple, la science des choses qui servent ou nuisent à la santé, soit saine ou malsaine, ni que la science du bien ou du mal soit bonne ou mauvaise; je prétends seulement que, puisque la science du médecin n'a pas le même objet que la science en général, mais un objet particulier, c'est-à-dire ce qui est utile ou nuisible à la santé, cette science est aussi particulière: ce qui fait qu'on ne lui donne pas simplement le nom de science, mais celui de médecine, en la caractérisant par son objet.

Je comprends ta pensée, et je la crois vraie.

Ne mets-tu pas la soif par sa nature au nom-

bre des choses relatives? La soif se rapporte-t-elle à quelque chose?

Oui, à la boisson.

Ainsi telle soif a rapport à telle boisson: au lieu que la soif en soi, n'est pas la soif d'une boisson en grande ou en petite quantité, bonne ou mauvaise, enfin de telle ou telle boisson, mais de la boisson simplement.

Nul doute.

Par conséquent l'ame d'un homme qui a simplement soif, ne veut autre chose que boire; c'est ce qu'elle désire et l'objet vers lequel elle se porte.

Évidemment.

Si donc, lorsque l'ame a soif, quelque chose l'arrête dans l'impétuosité de son désir, ce sera un principe différent de celui qui excite en elle la soif et l'entraîne comme une brute vers le boire; car, disons-nous, le même principe ne peut produire à la fois et par lui-même deux effets opposés sur le même objet.

Cela ne peut être.

De même, à mon avis, il ne faudrait pas dire d'un archer qu'avec ses deux mains il tire l'arc à soi et le repousse en même temps: mais bien qu'il tire l'arc à soi d'une main et le repousse de l'autre.

Très bien.

Dirons-nous qu'il se trouve quelquefois des gens qui ont soif et ne veulent pas boire?

On en trouve souvent et en grand nombre.

Que penser de ces gens, sinon qu'il y a dans leur ame un principe qui leur ordonne de boire, et un autre qui le leur défend, et qui l'emporte sur le premier?

Pour moi, je le pense.

Ce principe qui leur défend de boire ne vient-il pas de la raison? Celui qui les y porte et les y entraîne ne vient-il pas à la suite de la souffrance et de la maladie?

Oui.

Nous aurions donc raison de penser que ce sont deux principes distincts l'un de l'autre, et d'appeler raisonnable cette partie de l'ame par laquelle elle raisonne; et déraisonnable, siége du désir, compagne des excès et des voluptés, cette autre partie de l'ame qui aime, qui a faim et soif, qui est la proie de tous les désirs.

Oui, et cette opinion est très vraisemblable.

Reconnaissons par conséquent que ces deux parties se trouvent dans l'ame : mais celle qui est le siége de la colère et qui cause en nous le courage, forme-t-elle une troisième partie ou rentre-t-elle dans l'une des deux autres?

Peut-être rentre-t-elle dans la partie qui est le siége du désir.

On m'a dit une chose que je crois vraie. La voici : Léonce, fils d'Aglaïon, revenant un jour du Pirée, le long de la partie extérieure de la muraille septentrionale, aperçut des cadavres étendus sur le lieu des supplices ; il éprouva le désir de s'approcher pour les voir avec un sentiment pénible, qui lui faisait aussi détourner les regards. Il résista d'abord, et se cacha le visage ; mais enfin, cédant à la violence de son désir, il courut vers ces cadavres, et ouvrant de grands yeux, il s'écria : Hé bien, malheureux, rassasiez-vous d'un si beau spectacle.

J'ai ouï raconter ce trait.

C'est une preuve que la colère s'oppose quelquefois en nous au désir, comme à une chose distincte de lui.

Oui, c'en est une preuve.

Ne remarquons-nous pas aussi en plusieurs occasions que, lorsqu'on se sent entraîné par ses désirs malgré la raison, on se fait des reproches à soi-même, on s'emporte contre ce qui nous fait violence intérieurement, et que dans ce conflit qui s'élève comme entre deux personnes, la colère se range du côté de la raison ? Mais qu'elle se soit jamais mise du côté du désir, quand la raison prononce qu'il ne faut pas faire quelque chose, c'est ce que tu n'as jamais éprouvé en toi-même ni remarqué dans les autres.

Non, par Jupiter.

N'est-il pas vrai que, quand on croit avoir tort, plus on a de générosité dans les sentimens, moins on peut se fâcher, quelque chose que l'on souffre de la part d'un autre, la faim, la soif ou tout autre tourment semblable, lorsqu'on croit qu'il a raison de nous traiter de la sorte; qu'enfin, comme je l'ai déja dit, la colère en nous ne saurait s'élever contre lui?

Cela est vrai.

Et qu'au contraire, si l'on se croit victime d'une injustice, alors on s'enflamme, on s'irrite, on combat pour ce que l'on regarde comme la justice; on supporte, sans se laisser abattre, la faim, la soif et tous les autres tourmens qu'on éprouve, et l'on ne cesse pas de faire de généreux efforts jusqu'à ce qu'on en obtienne satisfaction ou qu'on succombe, ou que rappelé à soi par la raison, toujours présente en nous, on se soit apaisé comme le chien sous la main du berger?

Cette comparaison est d'autant plus convenable, que nous avons établi que, dans notre État, les guerriers doivent être soumis aux magistrats comme des chiens à leurs bergers.

Tu comprends fort bien ce que je veux dire; mais fais encore cette réflexion.

Laquelle?

C'est que la colère est évidemment tout autre

qu'elle ne nous a paru d'abord. Nous pensions qu'elle se rapportait à la partie de l'ame qui est le siége du désir; maintenant nous sommes bien éloignés de le dire: nous dirions plutôt que lorsqu'il s'élève quelque sédition dans l'ame, la colère prend les armes en faveur de la raison.

Tout-à-fait.

Est-ce comme étant différente de la raison ou comme étant seulement une des formes de celle-ci, de sorte qu'il n'y ait dans l'ame que deux parties, l'une siége de la raison, l'autre du désir? ou bien de même que notre État est composé de trois ordres, des mercenaires, des guerriers et des magistrats, y a-t-il dans l'ame une troisième partie où réside la colère et qui est l'auxiliaire naturel de la raison, à moins qu'elle n'ait été corrompue par une mauvaise éducation?

La colère forme nécessairement cette troisième partie.

Oui, sans doute, si elle se montre distincte de la raison, comme elle s'est montrée distincte de la partie qui est le siége du désir.

Cela n'est pas difficile à reconnaître. Nous voyons que les enfans aussitôt qu'ils sont nés, sont déjà pleins d'irritabilité; que la raison ne vient jamais à quelques-uns, et qu'elle vient tard au plus grand nombre.

Tu dis vrai: on peut encore s'en assurer en

voyant ce qui se passe chez les animaux. Outre cela, le vers d'Homère, que nous avons cité, peut servir de témoignage :

Ulysse se frappant la poitrine, reprimande ainsi son ame*.

Il est évident qu'Homère représente ici une faculté qui, réfléchissant sur ce qu'il faut faire et ne pas faire, gourmande une autre faculté qui s'irrite déraisonnablement, c'est-à-dire deux facultés différentes.

Très bien.

Enfin nous sommes parvenus, à travers bien des difficultés, à tomber d'accord suffisamment qu'il y a dans l'État et dans l'ame d'un individu des parties correspondantes et égales en nombre.

Oui.

N'est-ce pas maintenant une nécessité que l'individu soit prudent de la même manière et par le même endroit que l'État?

Oui.

Que tous deux soient courageux de la même manière et par le même endroit; enfin, que tout ce qui contribue à la vertu se rencontre dans l'un comme dans l'autre?

Sans doute.

* Homère. *Odyssée*, XX, 17.

Ainsi nous dirons, je pense, mon cher Glaucon, que ce qui rend l'État juste, rend également l'individu juste.

C'est une conséquence nécessaire.

Nous n'avons pas non plus oublié que l'État est juste, lorsque chacun des trois ordres qui le composent remplit le devoir qui lui est propre.

Je ne crois pas que nous l'ayons oublié.

Souvenons-nous donc que, lorsque chacune des parties de nous-mêmes remplira le devoir qui lui est propre, alors nous serons justes et nous remplirons notre devoir.

Il faut nous en bien souvenir.

N'appartient-il pas à la raison de commander, puisque c'est en elle que réside la sagesse, et qu'elle est chargée de veiller sur l'ame tout entière? Et n'est-ce pas à la colère d'obéir et de la seconder?

Oui.

Et n'est-ce pas le mélange de la musique et de la gymnastique dont nous parlions plus haut, qui mettra un parfait accord entre ces deux parties, nourrissant et fortifiant la raison par de beaux discours et par l'étude des sciences, relâchant, apaisant, adoucissant la colère par le charme de l'harmonie et du nombre?

Assurément.

Ces deux parties de l'ame ayant été ainsi éle-

vées, instruites et exercées à remplir leurs devoirs, gouverneront la partie où siége le désir, qui occupe la plus grande partie de notre ame et qui est insatiable de sa nature; elles prendront garde que celle-ci, après s'être accrue et fortifiée par la jouissance des plaisirs du corps, ne sorte de son domaine et ne prétende se donner sur elles une autorité qui ne lui appartient pas, et qui troublerait l'économie générale.

Assurément.

En présence des ennemis du dehors, elles prendront les meilleures mesures pour la sûreté de l'ame et du corps; l'une délibèrera, l'autre, soumise à son commandement, combattra, et secondée du courage, exécutera ce que la raison aura résolu.

Oui.

Et nous appelons l'homme courageux, lorsque cette partie de l'ame où réside la colère suit constamment, au milieu des peines et des plaisirs, les ordres de la raison sur ce qui est à craindre ou ne l'est pas.

Bien.

Nous l'appelons prudent à cause de cette petite partie de son ame qui a exercé le commandement et donné ces ordres; qui possède en elle-même la science de ce qui convient à chacune des trois parties et à toutes ensemble.

Sans contredit.

Et tempérant, par l'amitié et l'harmonie qui règnent entre la partie qui commande et celles qui obéissent, lorsque ces deux dernières demeurent d'accord que c'est à la raison de commander et ne lui disputent pas l'autorité?

La tempérance, dans l'État comme dans l'individu, n'est pas autre chose.

Enfin il sera juste, par la raison et de la manière que nous avons plusieurs fois exposées.

Nécessairement.

N'y a-t-il plus rien qui offusque notre vue et empêche la justice de paraître la même dans l'individu qu'elle s'est montrée dans l'État.

Je ne le crois pas.

S'il nous restait quelque doute, nous le ferions bientôt disparaître en lui opposant des conséquences absurdes.

Quelles sont ces conséquences?

Par exemple, supposons, à l'égard de notre État et de l'individu formé sur son modèle par la nature et par l'éducation, que nous ayons à examiner entre nous si cet homme pourrait détourner à son profit un dépôt d'or ou d'argent, personne le croirait-il plus capable d'une telle action que ceux qui ne sont pas, comme lui, formés sur le modèle d'un État juste?

Nullement.

Ne sera-t-il pas également incapable de piller les temples, de dérober, de trahir ses amis ou sa patrie?

Oui.

De manquer en aucune manière à la foi jurée et à tous ses autres engagemens?

Sans doute.

L'adultère, le manque de respect envers les parens et de piété envers les dieux, sont encore des fautes dont il se rendra coupable moins que personne.

Oui.

La cause de tout cela, n'est-ce pas que chacune des parties de son ame remplit son devoir, qu'il s'agisse de commander ou d'obéir?

Il n'y en a pas d'autre.

Mais la justice est-elle à tes yeux autre chose que cette puissance qui rend tels et les hommes et les États?

Non.

Nous voyons donc maintenant tout-à-fait réalisé ce qui d'abord ne nous apparaissait que comme un rêve : ayant à peine jeté les fondemens de notre État, nous avons rencontré, grâce à quelque divinité, le commencement et comme un modèle de la justice.

Il est vrai.

Ainsi, mon cher Glaucon, prescrire à celui qui

est né pour être cordonnier, charpentier ou tout autre ouvrier, de faire son métier, sans se mêler d'autre chose, c'était tracer une image de la justice, et voilà pourquoi cela nous a réussi.

Évidemment.

En effet, la justice était quelque chose de semblable, à cela près qu'elle ne s'arrête point aux actions extérieures de l'homme, et qu'elle en règle l'intérieur, ne permettant à aucune des parties de l'ame de faire quelque chose qui lui soit étranger, ni d'intervertir leurs fonctions. Elle veut que d'abord l'homme pose bien à chacune les fonctions qui lui sont propres, qu'il prenne le commandement de lui-même, qu'il établisse en soi l'ordre et la concorde, qu'il mette entre les trois parties de son ame un accord parfait comme entre les trois tons extrêmes de l'harmonie, l'octave, la basse et la quinte, et les autres tons intermédiaires, s'il en existe, qu'il lie ensemble tous les élémens qui le composent, et malgré leur diversité, qu'il soit un, mesuré, plein d'harmonie; qu'ainsi disposé il commence à agir, soit que son activité se déploie dans l'acquisition des richesses, dans les soins du corps, dans les affaires publiques ou dans les rapports de la vie privée; que toujours il juge et nomme juste et belle toute action qui fait naître et entretient en lui ce bel ordre; qu'il donne de même le nom de prudence

à la science qui dirige cette action, et qu'au contraire, il appelle injuste l'action qui détruit en lui cet ordre, et ignorance l'opinion qui préside à une action semblable.

Mon cher Socrate, rien n'est plus vrai que ce que tu dis.

Ainsi, sans paraître nous tromper beaucoup, nous pourrions dire, je pense, que nous avons trouvé ce que c'est qu'un homme juste, un État juste, et en quoi consiste la justice qui est dans l'un et dans l'autre.

Assurément.

Le dirons-nous?

Oui.

Soit; nous avons maintenant à nous occuper de l'injustice. Est-elle autre chose qu'un conflit entre les trois parties de l'ame, un empressement à se mêler de toutes choses et à usurper l'emploi d'autrui, un soulèvement d'une partie contre le tout, pour se donner une autorité qui ne lui appartient point, parce que de sa nature elle est faite pour obéir à ce qui est fait pour commander. C'est de là, de ce désordre et de ce trouble que naissent, dirons-nous, et l'injustice et l'intempérance et la lâcheté et l'ignorance; en un mot, tous les vices.

Cela est certain.

Puisque nous savons ce que c'est que la jus-

tice et l'injustice, nous connaissons donc clairement l'effet propre des actions justes et injustes.

Comment?

Elles font à l'égard de l'ame ce que les choses saines et malsaines font à l'égard du corps.

Explique-toi.

Les choses saines engendrent la santé; les choses malsaines la maladie.

Oui.

De même les actions justes engendrent la justice, et les actions injustes, l'injustice.

Sans contredit.

Engendrer la santé, c'est établir entre les divers élémens de la constitution humaine l'accord naturel qui les soumet les uns aux autres; engendrer la maladie, c'est faire qu'un de ces élémens en domine un autre ou soit dominé par lui contre les lois de la nature.

Oui.

Par la même raison, engendrer la justice, c'est établir entre les parties de l'ame la subordination qu'y a mise la nature: engendrer l'injustice, c'est donner à une partie sur une autre un empire qui ne lui est pas naturel.

Fort bien.

La vertu est donc, à ce qu'il semble, comme la santé, la beauté, la bonne disposition de l'ame;

le vice au contraire en est la maladie, la laideur, la faiblesse.

A merveille.

Or, les actions honnêtes ne contribuent-elles pas à faire naître en nous la vertu, et les actions déshonnêtes à y produire le vice?

Certainement.

Nous n'avons plus maintenant qu'à examiner s'il est utile de s'appliquer à ce qui est honnête, de faire des actions justes et d'être juste, qu'on soit ou non connu pour tel : ou de commettre des injustices et d'être injuste, ne dût-on jamais en être puni et forcé de s'amender par le châtiment.

Mais, Socrate, il me paraît ridicule de s'arrêter désormais à un pareil examen; car si lorsque la santé est entièrement ruinée, la vie devient insupportable, même au milieu des plaisirs de la table, de l'opulence et d'un pouvoir sans bornes, par la même raison, doit-elle nous être à charge lorsque ce qui fait le principe même de la vie est livré au désordre et à la corruption; eût-on d'ailleurs le pouvoir de tout faire, excepté ce qui pourrait délivrer de l'injustice et du vice, et procurer l'acquisition de la justice et de la vertu. Et cela me paraît évident, après avoir reconnu quelle est la nature de la justice et de l'injustice.

Il serait ridicule en effet de s'arrêter à cet examen. Mais puisque nous avons pu nous convaincre avec la dernière évidence que telle est la vérité, il ne faut pas en rester là par lassitude.

Non, certes, pas le moins du monde.

Viens donc et vois combien le vice a, selon moi, de formes ; j'entends de formes dignes d'être considérées.

Je te suis : montre-les-moi.

De la hauteur où la suite de cet entretien nous a conduits, je crois apercevoir que la forme de la vertu est une et que celles du vice sont sans nombre, mais qu'il en est quatre dignes de nous occuper ici.

Que veux-tu dire?

Il se peut bien que l'ame ait autant de formes que le gouvernement.

Combien en comptes-tu?

Cinq de part et d'autre.

Nomme-les-moi.

Je dis d'abord que la forme de gouvernement que nous venons de tracer est une, mais qu'on peut lui donner deux noms. Si un seul gouverne, on appellera le gouvernement monarchie, et si l'autorité est partagée entre plusieurs, on l'appellera aristocratie.

Bien.

Je dis qu'il n'y a ici qu'une seule forme de gouvernement; car ni plusieurs ni un seul ne changera rien aux lois fondamentales de l'État, s'il a passé par l'éducation que nous venons de décrire.

Il n'y a pas apparence.

LIVRE CINQUIÈME.

Voilà quelle est dans l'État et dans l'homme la forme de gouvernement que j'appelle légitime et bonne. Si celle-là est bonne, je dis que les autres sont mauvaises et pour administrer les États et pour régler les mœurs des individus. On peut les réduire à quatre.

Quelles sont-elles? dit Glaucon.

J'allais en faire le dénombrement dans l'ordre où elles paraissaient sortir les unes des autres, lorsque Polémarque, qui était assis à quelque distance d'Adimante, avançant la main, le tira doucement par le manteau à l'endroit de l'épaule, et se penchant vers lui, lui parla à l'oreille. Nous n'entendîmes que ces mots : Le laisserons-nous passer outre? — Point du tout, répondit Adimante, élevant déja la voix.

Que voulez-vous donc ne pas laisser passer? leur dis-je.

Toi-même, dit-il.

Moi? Et pour quelle raison?

Il nous semble que tu y mets un peu de paresse, et que tu nous dérobes une partie de cet entretien, qui n'est pas la moins intéressante, pour ne pas avoir d'explication à donner. Tu as cru nous échapper en disant, d'une manière légère, qu'à l'égard des femmes et des enfans il était évident pour tout le monde qu'il y aura communauté comme entre amis.

Et n'ai-je pas eu raison, Adimante?

Oui, mais ce point sur lequel tu as raison a, comme les autres, besoin d'explication. Cette communauté peut se pratiquer de plusieurs manières. Dis-nous donc quelle est celle que tu as en vue. Il y a long-temps que nous attendons, avec l'espoir que tu te souviendras enfin de la procréation des enfans, de la manière de les élever, en un mot, de tout ce qui se rapporte à cette communauté de femmes et d'enfans; car nous sommes persuadés que bien ou mal établie, elle est d'une grande conséquence, ou plutôt qu'elle décide de tout pour la société. Maintenant que tu passes à l'examen d'une autre forme de gouvernement, avant d'avoir suffisamment développé cet article, nous avons résolu, comme tu viens de l'entendre, de ne pas te laisser aller plus loin que tu n'aies expliqué tout cela, comme tu as fait le reste.

Et moi, dit Glaucon, je vote avec eux.

Oui, Socrate, dit Thrasymaque, sache bien que c'est un parti pris par tout le monde.

Qu'avez-vous fait, repris-je, en vous emparant ainsi de moi? Dans quelle discussion allez-vous encore m'engager! Je me félicitais d'être sorti d'un mauvais pas, heureux qu'on voulût bien s'en tenir à ce que j'ai dit alors. Quand vous ramenez ce sujet, vous ne savez pas quel essaim de nouvelles disputes vous allez réveiller. Je le voyais bien, mais je l'évitais, de peur qu'il ne causât trop de tumulte.

Comment! Crois-tu, dit Thrasymaque, que nous soyons venus ici pour fondre de l'or * et non pour entendre des discours?

Oui, repris-je, mais des discours qui aient quelque mesure.

La mesure de semblables entretiens, dit Glaucon, est la vie entière pour des hommes sensés. Mais laisse-nous le soin de ce qui nous regarde: songe seulement à ne jamais te lasser de répondre à nos questions, et de nous dire ta pensée sur la manière dont la communauté des femmes et des enfans s'établira entre les gardiens de l'État, et sur la manière dont l'enfance sera éle-

* Proverbe pour dire : concevoir de grandes espérances, qu'on est forcé d'abandonner. Voyez les éclaircissemens donnés par Suidas, t. III, p. 694.

vée dans l'intervalle de temps qui sépare la naissance de l'éducation proprement dite, époque où les enfans exigent les soins les plus pénibles. Essaie de nous dire comment il faudra s'y prendre.

Cela n'est pas facile, cher Glaucon : ce que j'ai à dire trouvera encore moins de créance dans les esprits que ce que nous avons dit jusqu'à présent. On ne croira pas que la chose soit possible, et, la possibilité démontrée, on ne croira pas qu'elle valût grand'chose. J'hésite donc à dire ma pensée : je crains, cher ami, qu'on ne la prenne pour un vain souhait.

Ne crains rien. Tu parles à des gens qui ne sont ni déraisonnables, ni obstinés dans leur incrédulité, ni mal disposés à ton égard.

Excellent jeune homme, n'est-ce pas pour me rassurer que tu me parles de la sorte?

Oui.

Hé bien, tes paroles produisent un effet tout contraire. Si j'étais sûr moi-même de ce que je vais dire, ton exhortation eût été parfaitement à sa place : on parle librement et avec confiance devant des personnes sages et qui nous sont bienveillantes, lorsqu'on croit qu'on leur dira la vérité sur des matières importantes et qui les intéressent. Mais lorsqu'on parle comme je le fais, avec doute et en cherchant encore, il est

dangereux, et on doit craindre, non de faire rire (cette crainte serait puérile), mais de s'écarter du vrai et d'entraîner avec soi ses amis dans l'erreur sur des choses où l'erreur est funeste. O Glaucon, je conjure Adrastée * de faire grâce à ce que je vais dire; car je crains que ce ne soit un moindre crime de tuer involontairement quelqu'un que de le tromper sur le beau, le bon, le juste et les lois. Aussi vaut-il mieux en courir le danger avec ses ennemis qu'avec ses amis. Voilà pourquoi tu as tort de me presser.

Socrate, reprit Glaucon en souriant, si tes discours nous jettent dans quelque erreur, nous nous désisterons de toute action contre toi, comme dans le cas d'homicide, et nous t'absoudrons du crime de nous avoir trompés. Parle donc sans crainte.

A la bonne heure; puisque dans le premier cas on est déclaré innocent, aux termes de la loi, quand il y a désistement, dans le cas actuel il est assez probable qu'il doit en être de même.

C'est une raison de plus pour toi de parler.

Je vais donc reprendre maintenant un sujet qu'il eût peut-être mieux valu traiter de suite, quand l'occasion s'en est présentée. Aussi ne

* Adrastée ou Némésis, fille de Jupiter, punissait les meurtres même involontaires.

sera-t-il pas hors de propos qu'après avoir déterminé dans toutes ses parties le rôle des hommes, nous déterminions aussi celui des femmes : d'ailleurs tu m'y invites. Les hommes nés et élevés comme nous avons dit, n'ont rien de mieux à faire, selon moi, touchant la possession et l'usage des femmes et des enfans, qu'à suivre la route que nous avons tracée en commençant. Or, nous avons représenté les hommes comme les gardiens d'un troupeau.

Oui.

Suivons cette idée, en donnant aux enfans une naissance et une éducation qui y répondent, et voyons si cela nous réussira ou non.

Comment?

Le voici. Croyons-nous que les femelles des chiens doivent veiller comme eux à la garde des troupeaux, aller à la chasse avec eux, et faire tout en commun, ou bien qu'elles doivent se tenir au logis, comme si la nécessité de faire des petits et de les nourrir, les rendait incapables d'autre chose ; tandis que le travail et le soin des troupeaux seront le partage exclusif des mâles?

Nous voulons que tout soit commun. Seulement dans les services qu'on réclame, on a égard à la faiblesse des femelles et à la force des mâles.

Peut-on tirer d'un animal les services qu'on tire d'un autre, s'il n'a été nourri et dressé de la même manière?

Non.

Par conséquent, si nous réclamons des femmes les mêmes services que des hommes, il faut leur donner la même éducation.

Sans doute.

Les hommes ont appris la musique et la gymnastique.

Oui.

Il faudra donc appliquer aussi les femmes à l'étude de ces deux arts, les former au métier de la guerre et les traiter en tout de même que les hommes.

C'est une conséquence de ce que tu dis.

Mais peut-être beaucoup de ces choses, parce qu'elles sont contraires à l'usage, paraîtraient-elles ridicules, si on en venait à l'exécution.

Très ridicules.

Mais laquelle le serait le plus à tes yeux? Ne serait-ce pas de voir des femmes nues s'exercer au gymnase avec des hommes; je ne dis pas seulement les jeunes, mais les vieilles, à l'exemple des vieillards qui aiment encore ces exercices, quoique ridés et désagréables à voir.

Oui, certes, dans nos mœurs, cela paraîtrait du dernier ridicule.

Mais, puisque nous avons une fois commencé; moquons-nous de toutes les railleries que les beaux esprits ne manqueront pas de faire en voyant une pareille innovation, des femmes se livrer aux exercices gymniques et à la musique, apprendre à manier les armes et à monter à cheval.

Bien.

Puisque nous avons commencé, dis-je, abordons directement ce que cette institution a de choquant. A cet effet, conjurons ces railleurs de quitter leur rôle, et d'être un peu sérieux. Rappelons-leur qu'il n'y a pas long-temps que les Grecs croyaient encore, comme le croient aujourd'hui la plupart des peuples barbares, que la vue d'un homme nu est un spectacle honteux et ridicule. Lorsque les Crétois d'abord, et ensuite les Lacédémoniens, donnèrent l'exemple des exercices à nu *, les plaisans de ce temps-là pouvaient bien faire des railleries sur tout ce qu'ils y voyaient. Qu'en penses-tu?

Je le crois.

Mais lorsque l'expérience eut fait voir qu'il était mieux d'avoir le corps nu qu'habillé dans les exercices gymniques, la raison, en découvrant ce qui était le plus convenable, a dissipé le ridi-

* Voyez Thucydide, I, 6.

cule que les yeux attachaient à la nudité; elle a montré qu'il n'y a qu'un homme superficiel qui trouve du ridicule autre part que dans ce qui est mauvais en soi; qui cherche à faire rire, en prenant pour objet de ses railleries autre chose que ce qui est déraisonnable et vicieux, et qui poursuit sérieusement un autre but que le bien.

Cela est vrai.

Ne devons-nous pas décider d'abord entre nous si ce que nous proposons est possible ou non, et donner à qui voudra, homme plaisant ou sérieux, la liberté d'examiner si la femme est capable des mêmes exercices que l'homme, ou si elle n'en peut partager aucun avec lui, ou enfin si elle est capable des uns et incapable des autres, pour voir ensuite dans quelle classe il faut ranger les exercices de la guerre *? N'est-il pas vraisemblable qu'en commençant aussi bien, on finira de même?

Assurément.

Veux-tu que nous nous chargions de faire valoir les raisons de nos adversaires, pour ne pas assiéger une place sans défense?

Rien n'empêche.

Voici donc ce qu'ils pourraient nous dire :

* Voyez la réfutation d'Aristote. *Polit.* I, 8, § 5; II, 1, etc., édit. de Schneider.

« Socrate et Glaucon, vous n'avez pas besoin d'autres contradicteurs que vous-mêmes. Vous êtes convenus, lorsque vous jetiez les fondemens de votre État, que chacun devait remplir l'unique fonction qui est assortie à sa nature. — Nous en sommes convenus, il est vrai. — Se peut-il qu'il n'y ait pas une extrême différence entre la nature de l'homme et celle de la femme? — Comment n'y aurait-il pas de différence entre elles? — Il convient donc d'assigner à l'homme et à la femme des fonctions différentes selon leur nature. — Sans contredit. — Comment donc ne serait-ce pas de votre part une erreur et une contradiction manifeste de dire que les hommes et les femmes doivent remplir les mêmes fonctions, malgré la grande différence de leur nature? » Cher Glaucon, aurais-tu quelque chose à répondre à cela?

Répondre sur-le-champ ne serait pas aisé; mais je te prierais et je te prie en effet de te charger de nous défendre, comme tu voudras.

Il y a long-temps, mon cher ami, que j'avais prévu cette objection et beaucoup d'autres semblables. Voilà pourquoi j'hésitais et me refusais à aborder la loi sur la possession et l'éducation des femmes et des enfans.

Non, par Jupiter, cela n'a pas l'air facile.

Vraiment non; mais écoute : Qu'un homme

tombe dans un petit étang ou en pleine mer, il ne laisse pas de nager.

Oui.

Eh bien, mettons-nous aussi à la nage pour nous tirer de cette aventure. Qui sait si nous ne rencontrerons pas quelque dauphin pour nous porter * ou quelque autre secours merveilleux.

Allons; soit.

Voyons si nous trouverons quelque part le moyen de sortir d'embarras. Nous sommes convenus que les natures différentes doivent avoir des fonctions différentes. Nous reconnaissons d'ailleurs que l'homme et la femme sont d'une nature différente, et néanmoins nous voulons que l'un et l'autre remplissent les mêmes fonctions. N'est-ce pas là l'objection?

Oui.

En vérité, Glaucon, l'art de la dispute a un merveilleux pouvoir.

Que veux-tu dire?

Il me semble qu'on s'y laisse engager souvent sans le vouloir et lorsqu'on croit seulement discuter : c'est que, faute de distinguer les différens sens d'une proposition, on en tire des con-

* Allusion à la fable d'Arion, ou peut-être seulement à la réputation du dauphin d'être ami de l'homme. Pline, *Hist. natur.*, IX, 8.

tradictions apparentes, suivant le sens littéral, et l'on chicane au lieu d'employer la dialectique.

C'est, en effet, l'habitude d'une foule de personnes : mais cela nous regarderait-il en ce moment?

Oui, sans doute; et je crains que nous ne soyons entraînés malgré nous dans la dispute.

Comment?

Nous nous attachons bravement et en vrais disputeurs à la lettre de cette proposition : que des natures différentes entraînent différentes fonctions; tandis que nous n'avons pas examiné le moins du monde de quelle espèce de différence et d'identité il s'agit, et dans quel sens nous avons assigné des fonctions différentes aux natures différentes et les mêmes fonctions aux mêmes natures.

Il est vrai que nous n'avons pas examiné cela.

Dès lors il ne tient qu'à nous de nous demander si les hommes chauves et les hommes chevelus ont la même nature ou une nature différente; et quand nous aurons reconnu qu'ils ont une nature différente, si les chauves font le métier de cordonnier, nous l'interdirons aux chevelus, et réciproquement.

Mais une pareille défense serait ridicule.

Pourquoi? N'est-ce point parce qu'en posant

notre règle générale, nous n'entendions pas établir d'une manière absolue la différence et l'identité des natures, et que nous ne considérions leur différence et leur ressemblance que par leur rapport avec les mêmes fonctions? Par exemple, n'est-ce pas ainsi que nous disions de même nature le médecin et l'homme qui a la vocation de la médecine?

Oui.

Et de nature différente l'homme qui a la vocation de la médecine et le charpentier?

Sans doute.

De même si nous trouvons que la nature de l'homme diffère de celle de la femme par rapport à certain art et à certaine fonction, nous conclurons qu'il faut attribuer cet art ou cette fonction à l'un ou à l'autre; mais si la différence des deux sexes consiste en ce que le mâle engendre et la femelle enfante, nous ne regarderons pas pour cela comme une chose démontrée que la femme diffère de l'homme dans le point dont il s'agit, et nous non persisterons pas moins à croire que les gardiens de l'État et leurs femmes doivent remplir les mêmes fonctions.

Nous aurons raison.

Maintenant, demandons à notre contradicteur quel est dans l'État l'art ou la fonction pour laquelle les femmes n'aient pas reçu de la na-

ture les mêmes dispositions que les hommes.

Cette demande est juste.

Peut-être nous répondra-t-il ce que tu disais tout à l'heure, qu'il n'est pas aisé de nous satisfaire sur-le-champ; mais qu'en y réfléchissant, cela ne serait pas difficile.

Il pourrait bien nous faire cette réponse.

Prions, si tu veux, cet adversaire de nous suivre, tandis que nous tâcherons de lui montrer qu'il n'est dans l'État aucune fonction qui soit exclusivement propre aux femmes.

J'y consens.

Réponds, lui dirons-nous : la différence entre celui qui a des dispositions naturelles pour faire une chose et celui qui n'en a point, consiste-t-elle, selon toi, en ce que le premier apprend aisément, le second avec peine; que l'un avec une légère étude porte ses découvertes bien au delà de ce qu'on lui a enseigné, tandis que l'autre avec beaucoup d'étude et d'application ne peut pas même retenir ce qu'il a appris; enfin, en ce que dans l'un le corps seconde l'esprit, et dans l'autre il lui fait obstacle? Est-il d'autres signes par lesquels tu distingues les dispositions heureuses pour certaines choses des dispositions contraires?

Tout le monde dira que non.

Connais-tu quelque profession humaine où

l'homme ne se montre sous tous ces rapports bien supérieur à la femme? Et est-il besoin de nous arrêter à quelques exceptions, aux ouvrages de laine, à l'art de faire des gâteaux et d'apprêter certains mets, travaux où, je l'avoue, la femme se distingue et ne saurait nous le céder sans une honte infinie?

Tu as raison de dire qu'en tout, pour ainsi dire, l'homme a une supériorité marquée sur la femme. Ce n'est pas que beaucoup de femmes ne l'emportent sur beaucoup d'hommes en beaucoup de points; mais en général, la chose est comme tu dis.

Ainsi, mon cher ami, il n'est point dans un État de fonction exclusivement affectée à l'homme ou à la femme, à raison de leur sexe; mais les deux sexes participent des mêmes facultés; et la femme, ainsi que l'homme, est appelée par la nature à toutes les fonctions; seulement, en toutes, la femme est inférieure à l'homme.

Très bien.

Imposerons-nous donc toutes les fonctions de l'État aux hommes et aucune aux femmes?

Quelle en serait la raison?

N'est-il pas, dirons-nous plutôt, des femmes qui naturellement sont propres à la médecine et à la musique, et d'autres qui ne le sont pas?

Oui.

N'est-il pas aussi des femmes qui sont propres aux exercices gymniques et militaires, et d'autres qui ne le sont point?

Je le pense.

N'est-il pas enfin des femmes philosophes et des femmes courageuses, et d'autres qui ne sont ni l'un ni l'autre?

Oui.

Il y a donc des femmes qui sont propres à veiller à la garde de l'État, et d'autres qui ne le sont point. N'avons-nous pas déja déterminé en quoi consiste ce genre d'aptitude à l'égard des hommes que nous avons appelés gardiens?

Oui.

Donc chez la femme, comme chez l'homme, il y a une même nature propre à la garde de l'État; il n'y a de différence que du plus au moins.

Cela est évident.

Voilà les femmes que les guerriers doivent choisir pour en faire leurs compagnes et partager avec elles la garde de l'État, parce qu'elles en sont capables, et que leur nature est semblable à celle des guerriers.

Tout-à-fait.

Et ne faut-il pas assigner les mêmes fonctions aux mêmes natures?

Les mêmes.

Ainsi nous revenons, par un détour, au point d'où nous sommes partis, et nous reconnaissons qu'il n'est pas contre nature d'appliquer les femmes des guerriers à la musique et à la gymnastique.

Oui, nous le reconnaissons.

La loi que nous établissons étant conforme à la nature n'est donc ni une chimère ni un vain souhait. C'est bien plutôt l'usage opposé qu'on suit aujourd'hui qui semble contraire à la nature.

On le dirait.

N'avions-nous pas à examiner si notre institution était possible, et en même temps avantageuse?

Oui.

Or, nous venons de voir qu'elle est possible.

Oui.

Il nous reste à nous convaincre qu'elle est avantageuse.

Évidemment.

La même éducation ne forme-t-elle pas et l'homme et la femme aux fonctions de gardien de l'État, puisqu'elle reçoit de la nature les mêmes dispositions à cultiver?

Sans doute.

Quelle est ton opinion sur ceci?

Sur quoi?

Crois-tu que les hommes sont inégaux en

mérite, ou qu'il n'y a entre eux aucune différence?

Je les crois fort inégaux.

Dans l'État que nous fondons, lequel vaut mieux, à ton avis, ou le guerrier qui aura reçu l'éducation dont nous avons parlé, ou le cordonnier élevé dans sa profession?

Tu me fais une question ridicule.

J'entends. Les guerriers ne sont-ils pas l'élite des citoyens?

Assurément.

Leurs femmes ne seront-elles pas aussi l'élite des femmes?

Oui.

Mais, est-il rien de plus avantageux à un État que d'avoir beaucoup d'excellens citoyens de l'un et de l'autre sexe?

Non.

Ne parviendront-ils pas à ce degré d'excellence en cultivant la musique et la gymnastique, ainsi que nous avons dit?

Oui.

Notre institution n'est donc pas seulement possible : elle est ce qu'il y a de plus avantageux à l'État.

Tu as raison.

Ainsi les femmes de nos guerriers devront quitter leurs vètemens, puisque la vertu leur en tien-

dra lieu; elles devront partager avec leurs époux les travaux de la guerre et tous les soins qui se rapportent à la garde de l'État, sans s'occuper d'autre chose : seulement la faiblesse de leur sexe devra leur faire attribuer de préférence la part la plus légère dans le même service. Quant à celui qui plaisante à la vue de femmes nues, lorsque leurs exercices ont un but excellent, il *cueille hors de saison*, en raillant de la sorte, *les fruits de sa sagesse* *, il ne sait vraiment ni de quoi il rit ni ce qu'il fait; car on a eu et on aura toujours raison de dire que l'utile est beau, et qu'il n'y a de honteux que ce qui est nuisible.

Certainement.

Cette disposition de la loi sur les femmes est, disons-le, comme une vague à laquelle nous venons d'échapper à la nage, et non seulement nous n'avons pas été submergés pour avoir établi que les guerriers, hommes et femmes, doivent se livrer en commun aux mêmes fonctions, mais nous croyons avoir prouvé que cette disposition est possible et en même temps avantageuse.

En vérité, la vague était menaçante.

Tu ne le diras pas à la vue de celle qui s'approche.

* Mots de Pindare. Voyez Stobée, *Sermones* CCXI, et Bœckh, *Comment. in Pindar.*, T. II, P. II, p. 669.

Voyons, parle.

A la suite de cette loi et des précédentes, vient naturellement celle-ci.

Laquelle?

Les femmes des guerriers seront communes toutes à tous *; aucune d'elles n'habitera en particulier avec aucun d'eux : de même les enfans seront communs; et les parens ne connaîtront pas leurs enfans ni ceux-ci leurs parens.

Il sera beaucoup plus difficile de faire croire que cette nouvelle loi ne prescrit rien que de possible et d'avantageux.

Je ne crois pas qu'on me conteste les grands avantages de la communauté des femmes et des enfans, si elle peut se réaliser; mais je pense qu'on m'en contestera surtout la possibilité.

On pourra très bien contester l'un et l'autre.

Ainsi voilà comme une ligue de difficultés. J'espérais me sauver de l'une d'elles, que tu conviendrais des avantages, et que je n'aurais plus qu'à discuter la possibilité.

Nous avons bien vu que tu voulais nous échapper; mais il faut que tu répondes à ces deux difficultés.

Je dois me soumettre à cette sentence, mais accorde-moi une grâce. Laisse-moi prendre un

* Voyez Aristote, *Polit.* II, 2; et *Histoire des animaux*, X, 1.

peu congé, comme ces esprits oisifs qui ont coutume de se repaître de leurs rêveries, lorsqu'on les laisse se donner carrière. Ces sortes de personnes, avant d'examiner par quels moyens ils viendront à bout de leurs projets, dans la crainte de se fatiguer en discutant si la chose est possible ou impossible, la supposent accomplie, arrangent tout le reste à leur gré, se plaisent à énumérer d'avance les avantages qui leur reviendront du succès, et augmentent par là l'indolence naturelle à leur ame. Eh bien, maintenant, je suis comme elles : les difficultés m'effraient, et je désire renvoyer à un autre temps l'examen de la possibilité de ce que je propose. Pour le moment, je la suppose démontrée, et je vais, si tu me le permets, examiner quels arrangemens prendront les magistrats en conséquence, et faire voir que rien ne serait plus utile à l'État et aux guerriers. Voilà ce que j'essaierai d'abord d'examiner avec toi, si tu le veux bien; nous verrons ensuite l'autre question.

Fais ce qu'il te plaira, je te le permets.

Je crois d'abord que les magistrats et les guerriers, leurs auxiliaires, s'ils sont dignes du nom qu'ils portent, seront dans la disposition, ceux-ci de faire ce qu'on leur commandera, ceux-là, de ne rien ordonner que ce qui est prescrit par la loi, et d'en suivre l'esprit dans les règle-

mens que nous abandonnons à leur prudence.

Cela est vraisemblable.

Toi donc, qui es législateur, en choisissant parmi les femmes, comme tu as fait parmi les hommes, tu assortiras les caractères, autant que possible. Or, toute cette jeunesse, ayant la même demeure et la même table et ne possédant rien en propre, sera toujours ensemble; et vivant ainsi mêlée dans les gymnases et dans tous les autres exercices, je pense bien qu'une nécessité naturelle la portera à former des unions. N'est-ce pas en effet une nécessité que cela arrive?

Si ce n'est pas une nécessité géométrique, c'est une nécessité fondée sur l'amour, et celle-là pourrait bien avoir plus de force que l'autre pour persuader et entraîner la foule.

Tu dis vrai. Mais, mon cher Glaucon, dans un État où les citoyens doivent être heureux, il ne peut pas être permis de former des unions au hasard ou de commettre des fautes du même genre, et les magistrats ne devront pas le souffrir.

En effet, cela ne doit pas être.

Il est donc évident après cela que nous ferons des mariages aussi saints qu'il nous sera possible, et les plus avantageux à l'État seront les plus saints.

Soit.

Mais comment seront-ils les plus avantageux?

C'est à toi, Glaucon, de me le dire. Je vois que tu élèves dans ta maison des chiens de chasse et des oiseaux de proie en grand nombre. As-tu pris garde à ce qu'on fait pour les accoupler et en avoir des petits?

Que fait-on?

Parmi ces animaux, quoique tous de bonne race, n'en est-il pas quelques-uns qui l'emportent sur les autres?

Oui.

Veux-tu avoir des petits de tous également, ou aimes-tu mieux en avoir de ceux qui l'emportent sur les autres?

J'aime mieux en avoir de ceux-ci.

Des plus jeunes, des plus vieux, ou de ceux qui sont dans la force de l'âge?

De ces derniers.

Sans toutes ces précautions dans l'accouplement, n'es-tu pas persuadé que la race de tes chiens et de tes oiseaux dégénérerait beaucoup?

Oui.

Crois-tu qu'il n'en soit pas de même des chevaux et des autres animaux?

Il serait absurde de ne pas le croire.

Grands dieux! mon cher ami, quels hommes supérieurs nous faudra-t-il pour magistrats, s'il en est de même à l'égard de l'espèce humaine!

Sans doute il en est de même; mais pourquoi parles-tu ainsi?

C'est qu'ils seront dans la nécessité d'employer un grand nombre de remèdes. Or, un médecin ordinaire, même le plus mauvais, paraît suffire, pour guérir les malades, lorsqu'au lieu de remèdes ils demandent un régime à suivre; mais on sait que l'emploi des remèdes exige un plus habile médecin.

J'en conviens: mais à quel propos dis-tu cela?

Le voici. Il me semble que les magistrats seront obligés de recourir souvent au mensonge et à la tromperie pour le bien des citoyens; et nous avons dit quelque part que de semblables moyens sont utiles, lorsqu'on s'en sert en guise de remède.

Nous l'avons dit avec raison.

Ce remède ne s'appliquerait pas mal, ce semble, aux mariages et à la propagation de l'espèce.

Comment cela?

Il faut, selon nos principes, rendre les rapports très fréquens entre les hommes et les femmes d'élite, et très rares entre les sujets les moins estimables de l'un et de l'autre sexe; de plus, il faut élever les enfans des premiers et non ceux des seconds, si l'on veut avoir un troupeau toujours choisi; enfin, il faut que les magistrats

seuls connaissent toutes ces mesures, pour qu'il y ait le moins de discorde possible dans le troupeau.

A merveille.

Ainsi il sera à propos d'instituer des fêtes où nous rassemblerons les époux futurs, avec des sacrifices et des hymnes appropriés à ces solemnités. Nous remettons aux magistrats le soin de régler le nombre des mariages, afin qu'ils maintiennent le même nombre d'hommes, en réparant les vuides de la guerre, des maladies et des autres accidens, et que l'État, autant qu'il se pourra, ne s'agrandisse ni ne diminue.

Oui.

Je suis d'avis que le sort soit si habilement ménagé que les sujets inférieurs accusent la fortune et jamais les magistrats de ce qui leur est échu.

A la bonne heure.

Quant aux jeunes gens qui se seront signalés à la guerre ou ailleurs, entre autres récompenses, il leur sera accordé d'avoir un commerce plus fréquent avec les femmes, afin que, sous ce prétexte, le plus grand nombre des enfans proviennent de cette lignée.

Très bien.

Les enfans, à mesure qu'ils naîtront, seront remis entre les mains d'hommes ou de femmes,

ou d'hommes et de femmes réunis et qui auront été préposés au soin de leur éducation; car les charges publiques doivent être communes à l'un et à l'autre sexe.

Oui.

Ils porteront au bercail commun les enfans des citoyens d'élite, et les confieront à des gouvernantes, qui auront leur demeure à part dans un quartier de la ville. Pour les enfans des citoyens moins estimables, et même pour ceux des autres qui auraient quelque difformité *, ils les cacheront, comme il convient, dans quelque endroit secret et qu'il sera interdit de révéler.

Oui, si l'on veut conserver dans toute sa pureté la race des guerriers.

Ils veilleront à la nourriture des enfans, en conduisant les mères au bercail, à l'époque de l'éruption du lait, après avoir pris toutes les précautions pour qu'aucune d'elles ne reconnaisse son enfant; et si les mères ne suffisent point à les allaiter, ils se procureront d'autres femmes pour cet office; et même pour celles qui ont suffisamment de lait, ils auront soin qu'elles ne donnent

* A Lacédémone, il était ordonné, par une loi, d'exposer les enfans nés difformes ou avec un tempérament faible. Voyez Plutarque, *Vie de Lycurgue*, 16.

pas le sein trop long-temps; quant aux veilles et aux autres soins minutieux, ils en chargeront les nourrices mercenaires et les gouvernantes.

En vérité, tu rendras aux femmes des guerriers l'état de mères bien facile.

Cela est tout-à-fait convenable : mais poursuivons l'exposition de notre plan. Nous avons dit que la procréation des enfans devait se faire dans la force de l'age.

Oui.

Or, ne te semble-t-il pas que la durée raisonnable de la force génératrice est de vingt ans pour les filles, et de trente ans pour les garçons?

Mais comment places-tu ce temps pour chaque sexe?

Les femmes donneront des enfans à l'État depuis vingt ans jusqu'à quarante; et les hommes, après avoir laissé passer la première fougue de l'âge, jusqu'à cinquante-cinq.

C'est en effet, pour l'un et pour l'autre sexe, l'époque de la grande vigueur du corps et de l'esprit.

Si donc il arrive qu'un citoyen, soit au dessous, soit au dessus de cet âge, s'avise de prendre part à cette œuvre de génération qui ne doit avoir d'autre objet que l'intérêt général, nous le déclarerons coupable et d'injustice et de sacrilége,

pour avoir donné la vie à un enfant dont la naissance est une œuvre de ténèbres et de libertinage, et qui, faute de publicité, n'aura été accompagnée ni des sacrifices, ni des prières que les prêtres et les prêtresses et l'État entier adresseront aux dieux à chaque mariage, leur demandant que de citoyens vertueux et utiles à la patrie, naisse une postérité plus vertueuse et plus utile encore.

Bien.

La même loi est applicable à ceux qui, ayant encore l'age d'engendrer, fréquenteraient des femmes qui l'auraient aussi, sans l'aveu des magistrats; et l'enfant sera considéré dans l'État comme illégitime, né d'un concubinage et sans les auspices religieux.

Fort bien.

Mais lorsque l'un et l'autre sexe aura passé l'âge de donner des enfans à l'État, nous laisserons aux hommes la liberté d'avoir commerce avec telles femmes qu'ils voudront, hormis leurs filles, leurs mères, leurs petites filles et leurs grand'-mères, et aux femmes la même liberté par rapport aux hommes, hormis leurs fils, leurs pères, leurs petits-fils et leurs grands-pères, et nous leur recommanderons surtout de prendre toutes leurs précautions pour ne mettre au monde aucun fruit, conçu dans un tel commerce, et si

leurs précautions étaient trompées, de l'exposer, l'État ne se chargeant pas de le nourrir.

Soit. Mais comment distingueront-ils leurs pères, leurs filles et les autres parens dont tu viens de parler?

Ils ne les distingueront pas. Mais tous les enfans qui naîtront le septième et le dixième mois, à partir du jour où un guerrier aura eu commerce avec une femme, seront regardés, les mâles comme ses fils, les femelles comme ses filles; les enfans l'appelleront du nom de père; les enfans de ceux-ci seront ses petits-enfans, l'appelleront grand-père et la femme grand-mère; et tous ceux qui seront nés dans l'intervalle où leurs pères et mères donnaient des enfans à l'État, se traiteront de frères et de sœurs. Toute alliance entre ces personnes sera interdite, comme nous l'avons dit: toutefois les frères et les sœurs pourront s'unir, si le sort confirmé par Apollon leur en fait une loi.

On ne peut mieux.

Telle est, mon cher Glaucon, la communauté des femmes et des enfans à établir parmi les gardiens de l'État. Il reste à prouver que cette institution s'accorde parfaitement avec les autres, et qu'elle est de plus très avantageuse. N'est-ce pas là ce que nous avons à faire?

Oui, cela même, par Jupiter.

Pour nous en convaincre, ne faut-il pas nous demander d'abord à nous-mêmes quel est le plus grand bien d'un État, celui que le législateur doit se proposer comme la fin de ses lois, et quel est aussi son plus grand mal; et examiner ensuite si ce que j'ai proposé nous met sur la trace même de ce grand bien, ou nous éloigne de ce grand mal?

A merveille.

Le plus grand mal d'un État, n'est-ce pas ce qui le divise et d'un seul en fait plusieurs*; et son plus grand bien, au contraire, n'est-ce pas ce qui en lie toutes les parties et le rend un?

Oui.

Ce qui forme le lien d'un État, n'est-ce pas la communauté de la joie et de la douleur, lorsqu'autant que possible, tous les citoyens se réjouissent et s'affligent également des mêmes événemens heureux ou malheureux?

Assurément.

Et ce qui divise un État n'est-ce pas au contraire l'égoïsme de la joie et de la douleur, lorsque les uns se réjouissent et que les autres s'affligent des mêmes événemens publics et particuliers?

Oui, certes.

D'où vient cela, sinon de ce que tous les ci-

* Voyez Aristote, *Polit.* II, 1, 2, 9, 16.

toyens ne disent pas d'une voix unanime : ceci me touche, ceci ne me touche pas, ceci m'est étranger.

Sans doute.

Supposez que les citoyens disent également des mêmes choses : ceci me touche, ceci ne me touche pas : l'État n'ira-t-il pas le mieux du monde?

Tout-à-fait.

L'État est alors comme un seul homme; je m'explique : lorsque notre doigt a reçu quelque blessure, la machine entière du corps et de l'ame, dont l'unité est l'ouvrage du principe suprême de l'ame, éprouve une sensation, et tout entière et en même temps souffre du mal de l'une de ses parties; aussi disons-nous d'un homme, qu'il a mal au doigt. Il en est de même de toute autre partie de l'homme, qu'il s'agisse de douleur ou de plaisir.

Oui, de même; et, comme tu disais, voilà l'image d'un État bien gouverné.

Qu'il arrive à un citoyen du bien ou du mal, l'État, tel que nous le concevons, y prendra part comme s'il le ressentait lui-même; il se réjouira ou s'affligera tout entier.

Cela doit être dans un État bien gouverné.

Il serait temps de revenir au nôtre, et de voir si tout ce que nous venons de reconnaître

comme vrai, lui convient mieux qu'à tout autre.

Voyons donc.

Dans les autres États, comme dans le nôtre, n'y a-t-il pas les magistrats et le peuple?

Oui.

Qui se donnent tous entre eux le nom de citoyens?

Certainement.

Mais, outre ce nom de citoyens, quel nom particulier le peuple donne-t-il dans les autres États à ceux qui le gouvernent?

Dans la plupart, il les appelle maîtres, et dans les gouvernemens démocratiques, archontes.

Chez nous, quel nom le peuple ajoutera-t-il à celui de citoyens qu'il donne à ses magistrats?

Celui de sauveurs et de défenseurs.

Ceux-ci, à leur tour, comment appelleront-ils le peuple?

L'auteur de leur salaire et de leur nourriture.

Comment, dans les autres États, les chefs traitent-ils les peuples?

D'esclaves.

Entre eux comment se traitent-ils?

De collègues dans l'autorité.

Et chez nous?

De gardiens du même troupeau.

Crois-tu que dans les autres États, les magistrats en usent les uns avec les autres, en partie

comme avec des amis, en partie comme avec des étrangers?

Rien n'est plus ordinaire.

Ainsi, ils pensent et disent que les intérêts des uns les touchent, et que ceux des autres ne les touchent pas.

Oui.

Et parmi les gardiens de notre État, en est-il un seul qui puisse penser ou dire de quelqu'un de ceux qui partagent ses fonctions, qu'il lui est étranger?

Non, puisque chacun d'eux croira voir dans les autres un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille, ou quelque parent dans le degré ascendant ou descendant.

Très bien. Mais réponds encore : te borneras-tu à consacrer la parenté dans les paroles? N'exigeras-tu pas en outre la conformité des actions avec les paroles, en prescrivant envers ceux qui reçoivent le nom de père, le respect, les soins empressés et l'obéissance que la loi prescrit aux enfans envers leurs parens, et déclarant que manquer à ces devoirs, c'est mériter la haine des dieux et des hommes, puisque c'est joindre l'impiété à l'injustice? Tous les citoyens ne feront-ils pas retentir de bonne heure aux oreilles des enfans ces maximes de conduite à l'égard de ceux qu'on leur désignera comme leurs pères ou leurs proches?

Oui, sans doute : il serait ridicule d'avoir sans cesse à la bouche les noms qui expriment la parenté, sans en remplir les devoirs.

Ainsi dans notre État, plus que dans tous les autres, lorsqu'il arrivera du bien ou du mal à quelqu'un, tous diront ensemble : mes affaires vont bien ou mes affaires vont mal.

Cela est très vrai.

N'avons-nous pas dit qu'en conséquence de cette persuasion et de cette manière de parler, il y aurait entre eux communauté de joies et de douleurs ?

Et nous l'avons dit avec raison.

Les citoyens de notre État seront donc unis le plus possible dans un même intérêt qu'ils appelleront leur intérêt propre, et en vertu de cette union, leurs joies et leurs douleurs seront les mêmes.

Oui.

La cause de tout ceci n'est-ce pas, indépendamment des autres institutions de notre État, la communauté des femmes et des enfans entre les guerriers?

Oui, c'en est la cause principale.

Mais nous avons reconnu quel était le plus grand bien d'un État, lorsque nous comparions l'État bien constitué au corps humain dans la manière dont il ressent tout entier la

douleur et le plaisir qui affecte une de ses parties.

Et certes nous ne nous sommes pas trompés.

La communauté des femmes et des enfans, entre les guerriers, est donc la cause du plus grand bien qui puisse arriver à l'État.

Il faut l'accorder.

Ajoute que cela s'accorde avec ce que nous avons établi précédemment. Nous avons dit que les guerriers, pour devenir de véritables gardiens de l'État, ne devaient avoir en propre ni maisons, ni terre, ni aucun autre objet que ce soit; mais qu'ils devaient recevoir des autres citoyens leur nourriture comme un salaire dû à leurs services, et vivre en commun.

Très bien.

Or, ce que nous avons déja réglé, joint à ce que nous venons de régler à leur égard, n'est-il pas propre à les rendre de plus en plus de vrais gardiens, à les empêcher de diviser l'État, ce qui arriverait si chacun ne disait pas des mêmes choses qu'elles sont à lui, mais que celui-ci le dît d'une chose, celui-là d'une autre; si l'un tirait à soi tout ce qu'il pourrait acquérir, sans en partager la possession avec personne, et si l'autre en faisait autant de son côté, ayant chacun à part leurs femmes et leurs enfans, et par là des jouissances et des peines toutes personnelles; tandis qu'avec une même opinion

sur ce qui leur appartient, ils auront tous le même but et ressentiront le plus possible de la même manière la joie et la douleur?

Cela est incontestable.

Et puis, la chicane et les procès ne sortiront-ils pas d'un État où personne n'aura rien à soi que son corps et où tout le reste sera commun? D'où viendraient toutes les dissensions qui naissent parmi les hommes à l'occasion de leurs biens, de leurs femmes et de leurs enfans, lorsque la matière de toute dissension sera ôtée?

Tous ces maux seront nécessairement prévenus.

Il n'y aura non plus aucun procès pour sévices et violences: car nous dirons qu'il est juste et honnête que les personnes du même âge se défendent les unes les autres, déclarant inviolable la sûreté individuelle.

Bien.

Cette loi aura cela de bon que, si quelqu'un dans un mouvement de colère en maltraite un autre, ce différend n'aura pas de grandes suites.

Sans doute.

Parce que nous donnerons au plus âgé autorité sur quiconque sera plus jeune, avec le droit de le châtier.

Cela est évident.

Il ne l'est pas moins que les jeunes gens n'oseront pas, sans un ordre des magistrats, porter la main sur des hommes plus âgés, ni les frapper, ce semble, ni, je pense, les outrager d'aucune autre manière; car deux puissantes barrières les arrêteront, le respect et la crainte : le respect, en leur montrant un père dans celui qu'ils veulent frapper; la crainte, en leur faisant appréhender que les autres ne prennent la défense de la personne attaquée, ceux-ci en qualité de fils, ceux-là en qualité de frères ou de pères.

Il n'en peut être autrement.

Nos guerriers jouiront donc entre eux, sous tous les rapports, d'une paix inaltérable, qui sera le fruit des lois.

Oui.

Mais s'ils vivent eux-mêmes dans la concorde, il n'est point à craindre que la discorde se mette entre eux et les autres ordres de citoyens, ou qu'elle divise ces derniers.

Non.

Je n'ose, par respect pour les convenances, entrer dans le détail des maux moins considérables dont ils seront exempts, pauvres, la nécessité de flatter les riches, les embarras et les soucis qu'entraînent l'éducation des enfans et le soin d'amasser du bien, en nous obligeant d'entretenir des serviteurs, et pour cela, tantôt d'em-

prunter, tantôt de nier ses dettes, tantôt d'acquérir de l'argent par toutes sortes de voies pour le mettre ensuite à la disposition de femmes et de serviteurs; enfin, mon cher, mille choses basses et misérables, et qui sont indignes d'êtres citées.

Oui, tout cela est frappant, même pour un aveugle.

A l'abri de toutes ces misères, ils mèneront une vie plus heureuse que celle des athlètes couronnés aux jeux olympiques.

Comment ?

Ceux-ci sont estimés heureux pour une petite partie des avantages dont jouissent nos guerriers. La victoire que remportent ces derniers est plus belle, et leur récompense est aussi plus complète; en effet, leur victoire c'est le salut de l'État, et pour couronne et pour récompense, l'État leur donne, à eux et à leurs enfans, la nourriture et tout ce qui est nécessaire pour leur entretien, pendant leur vie; et, après leur mort, il leur fait des funérailles convenables.

Ces distinctions sont très belles.

Te souviens-tu du reproche que nous fit je ne sais plus qui tout à l'heure *, de négliger le bonheur des gardiens de l'État qui, pouvant avoir

* Adimante, au commencement du liv. IV, p. 192.

tout ce que possèdent les autres citoyens, ne possédaient rien eux-mêmes? Nous répondîmes, je crois, que nous examinerions la vérité de ce reproche, si l'occasion s'en présentait; que notre but, pour le moment, était de former de vrais gardiens, de rendre l'État tout entier le plus heureux qu'il nous serait possible, et non de travailler exclusivement au bonheur de l'un des ordres qui le composent.

Je m'en souviens.

Te semble-t-il à présent que la condition du cordonnier, du laboureur ou de tout autre artisan, puisse entrer en comparaison avec celle des guerriers qui vient de nous apparaître plus belle et meilleure que celle des vainqueurs olympiques?

Non.

Au reste, il est à propos de répéter ici ce que je disais alors : si le guerrier cherche un bonheur qui lui ôte le caractère de gardien de l'État; si, mécontent d'une condition modeste mais sûre et, comme nous l'avons montré, pleine d'avantages, une opinion folle et puérile sur le bonheur le pousse à s'emparer violemment de tout dans l'État, il connaîtra combien Hésiode a montré de véritable sagesse, en disant que *la moitié est plus que le tout* *.

* Hésiode, *Les œuvres et les jours*, v. 40.

S'il veut m'en croire, il sera content de sa condition.

Tu approuves donc que les femmes partagent avec les hommes, comme nous venons de l'établir, l'éducation, les enfans et la garde de l'État; que, soit qu'elles restent à la ville ou qu'elles aillent à la guerre, elles partagent la fatigue des veilles ou de la chasse, comme font les femelles des chiens, et que tout soit commun entre eux, autant qu'il sera possible? Tu conviens qu'une telle institution est très avantageuse à l'État, et qu'elle n'est point contraire à la nature de la femme et de l'homme, puisqu'ils sont faits pour vivre en commun.

J'en conviens.

Il ne reste plus qu'à examiner s'il est possible d'établir dans la race humaine cette communauté d'habitudes qui existe dans les autres races, et comment cela est possible.

Tu m'as prévenu: j'allais t'en parler.

Car pour ce qui est de la guerre, on voit assez, je pense, de quelle manière ils la feront.

De quelle manière?

Il est évident qu'ils la feront en commun, et qu'en outre ils y conduiront ceux de leurs enfans qui sont robustes, afin que ces enfans, à l'exemple de ceux des artisans, voient d'avance ce qu'il leur faudra faire quand ils seront arrivés à l'âge

mûr, et que de plus ils puissent rendre à leurs pères et à leurs mères tous les services qui se rapportent à la guerre, et leur prêter assistance. N'as-tu pas remarqué ce qui se pratique à l'égard des autres métiers, et combien de temps, par exemple, le fils du potier aide déja son père et le regarde travailler avant de toucher lui-même à la roue?

Je l'ai remarqué.

Les guerriers doivent-ils donc moins s'appliquer à former leurs enfans par l'expérience et la vue de ce qu'il faut faire?

Ce serait une extravagance de le dire.

D'ailleurs, tout animal combat avec bien plus de courage, lorsque ses petits sont présens.

Oui, mais il est bien à craindre, Socrate, que si nos guerriers éprouvent un de ces revers assez communs à la guerre, ils ne périssent eux et leurs enfans avec eux, et que l'État ne puisse pas se relever d'une telle perte.

J'en conviens : mais crois-tu que notre premier soin doive être de ne les exposer jamais à aucun risque

Non.

Eh bien, s'il est un cas où il faille leur laisser courir du danger, n'est-ce pas lorsqu'ils deviendront meilleurs s'ils réussissent?

Cela est évident.

Or, penses-tu que ce soit un avantage médiocre, et qui ne mérite pas qu'on coure aucun risque, que des enfans destinés à porter un jour les armes soient témoins de ce qui se passe à la guerre?

Non, il y a un grand avantage sous ce point de vue.

On fera donc assister les enfans à la guerre, en pourvoyant d'ailleurs à leur sûreté, et tout ira bien, n'est-ce pas?

Oui.

Et d'abord leurs pères sauront prévoir, autant qu'il est possible à l'homme, quelles sont les expéditions périlleuses et celles qui ne le sont pas.

Soit.

Ils conduiront leurs enfans aux unes, et ne les exposeront pas aux autres.

Bien.

Et ils ne leur donneront pas pour chefs des hommes indignes, mais ceux que leur âge mûr et leur expérience consommée rendent capables de conduire et de gouverner des enfans.

Cela doit être.

Mais, dirons-nous, il y a souvent des accidens imprévus.

Oui.

Hé bien, mon ami, pour y obvier, il faut, dès

19.

l'âge le plus tendre, attacher des ailes aux enfans, afin qu'ils puissent au besoin s'échapper en s'envolant.

Comment dis-tu?

Je veux dire que, dès leurs premiers ans, il faut les faire monter à cheval, et bien exercés, les conduire au combat comme spectateurs, non sur des chevaux ardens et belliqueux, mais sur des chevaux très légers à la course et très dociles au frein. De cette manière, ils verront très bien ce qu'ils ont à voir; et si le danger presse, ils se sauveront plus sûrement avec leurs vieux gouverneurs.

Cet expédient me semble bien trouvé.

Et la guerre? Comment allons-nous régler et la discipline des guerriers et leur conduite envers l'ennemi? Vois si là-dessus mon opinion est fondée.

Explique-la.

Le guerrier qui aura quitté son rang, jeté ses armes ou fait quelque action semblable par lâcheté, ne doit-il pas être relégué parmi les artisans et les laboureurs?

Oui.

Et quant à celui qui est tombé vivant entre les mains de l'ennemi, ne faut-il pas le lui abandonner en pur don, et qu'il fasse de sa capture tout ce qu'il lui plaira d'en faire?

C'est bien mon opinion.

Mais pour celui qui se sera signalé par sa bravoure, ne convient-il pas d'abord que sur le champ de bataille les jeunes gens et les enfans qui ont suivi l'expédition, lui mettent tour à tour une couronne sur la tête?

Pourquoi pas?

Et lui donnent la main?

Je suis encore de cet avis.

Mais ceci, je pense, ne te plaira plus autant.

Quoi?

Que chacun d'eux l'embrasse et en soit embrassé.

Encore mieux : j'ajoute même à ce règlement que, pendant toute la durée de l'expédition, qui que ce soit qu'il veuille embrasser, il ne sera permis à personne de s'y refuser, afin que le guerrier qui aimerait quelqu'un de l'un ou de l'autre sexe, soit plus ardent à remporter le prix de la valeur.

C'est très bien : au surplus nous avons déja dit que les citoyens d'élite auraient, plus souvent que les autres, la liberté de s'approcher des femmes et de choisir celles qui leur ressemblent, afin que leur race se multiplie le plus possible.

Je m'en souviens.

Homère autorise aussi des récompenses de

cet autre genre en faveur des jeunes guerriers qui se distinguent. Homère raconte en effet qu'après un combat où Ajax s'était signalé, on lui servit par honneur le large dos de la victime *, récompense convenable à l'égard d'un guerrier plein de jeunesse et de vaillance, et qui était pour lui à la fois une distinction et un moyen d'augmenter ses forces.

Parfaitement.

Nous suivrons donc en ce point l'autorité d'Homère; et dans les sacrifices et dans toutes les autres solennités semblables, nous honorerons les braves, selon leur mérite, non seulement par des chants et par les distinctions dont nous venons de parler, mais par *le rang à table, des viandes et du vin en abondance* **, pour leur faire honneur en même temps et les rendre plus robustes; et je parle des femmes aussi bien que des hommes.

A merveille.

Pour ceux qui auront succombé après avoir combattu vaillamment, ne dirons-nous pas d'abord qu'ils sont de la race d'or?

Assurément.

Ensuite ne croirons-nous pas avec Hésiode

* *Iliade*, VII, 321.
** *Iliade*, VIII, 162.

qu'après leur trépas, les hommes de cette race

Deviennent des génies purs dont le séjour est sur la terre,
Génies excellens, bienfaisans, et protecteurs de la race humaine *?

Oui.

Nous consulterons l'oracle sur les funérailles qu'on doit faire à ces hommes supérieurs et divins et sur les honneurs privilégiés qui leur sont dus, et nous réglerons les cérémonies d'après la réponse du dieu.

Fort bien.

Dès lors, comme si ces hommes étaient des génies, leurs tombeaux seront l'objet de notre culte et de nos hommages. Nous décernerons les mêmes honneurs à ceux qui seront morts de vieillesse ou de toute autre manière, et en qui on aura reconnu un mérite éclatant.

Cela est juste.

Maintenant, quelle sera la conduite de nos guerriers à l'égard de l'ennemi?

En quoi?

Premièrement, en ce qui regarde l'esclavage des prisonniers de guerre, te semble-t-il juste

* *Les œuvres et les jours*, 121, sq. Quelques variantes sans importance.

que des Grecs réduisent en servitude des cités grecques? Ne doivent-ils pas plutôt le défendre aux autres autant que possible, et exiger en principe d'épargner la race grecque, de peur de tomber dans l'esclavage des barbares?

Oui, certes, il est du plus grand intérêt d'épargner les Grecs.

Ainsi ne doivent-ils pas eux-mêmes n'avoir aucun esclave grec, et conseiller aux autres Grecs de suivre leur exemple?

Tout-à-fait, et par là les Grecs tourneraient davantage leurs armes contre les barbares et s'abstiendraient de se faire la guerre entre eux.

Trouves-tu bon que, vainqueurs, ils enlèvent aux ennemis morts d'autres dépouilles que leurs armes? N'est-ce pas pour les lâches un prétexte pour ne point attaquer celui qui combat encore, comme s'ils faisaient leur devoir en restant penchés sur un cadavre, et cette avidité pour les dépouilles n'a-t-elle pas été déja funeste à plus d'une armée?

Oui.

N'est-ce pas encore une bassesse et une ignoble cupidité de dépouiller un mort, n'est-ce pas la marque d'un esprit faible et petit de traiter en ennemi un cadavre, après que l'adversaire s'est envolé et qu'il ne reste plus que l'instrument dont il se servait pour combattre? Agir de la sorte, n'est-

ce pas imiter les chiens qui mordent la pierre qui les a frappés, sans faire aucun mal à la main qui l'a jetée?

C'est faire la même chose.

Défendons de dépouiller les morts, et permettons à l'ennemi de les enlever.

Volontiers.

Nous ne porterons pas non plus dans les temples des dieux les armes des vaincus, surtout des Grecs, comme pour en faire une offrande, pour peu que nous soyons jaloux de la bienveillance des autres Grecs. Nous craindrons plutôt de souiller les temples, en y apportant les dépouilles de nos proches, à moins toutefois que l'oracle n'ordonne le contraire.

Très bien.

Et pour la dévastation du territoire grec, et l'incendie des maisons, quelle sera la conduite de nos guerriers à l'égard de l'ennemi?

J'apprendrais avec plaisir quelle est ton opinion là-dessus.

Il me semble qu'on ne doit ni dévaster ni brûler, mais se contenter d'enlever la récolte de l'année. Veux-tu en savoir la raison?

Oui.

Il me semble que comme la guerre et la discorde ont deux noms différens, ce sont aussi deux choses qui ont rapport à deux objets dif-

férens. L'un de ces objets est ce qui nous est uni par les liens du sang ou de l'amitié; l'autre, ce qui nous est étranger. L'inimitié entre alliés s'appelle discorde; entre étrangers, guerre.

Ce que tu dis là est fort juste.

Vois si ce que j'ajoute l'est moins. Je dis que les Grecs sont amis et alliés entre eux, et étrangers à l'égard des barbares.

Cela est vrai.

Ainsi lorsque les Grecs et les barbares combattront les uns contre les autres, nous dirons qu'ils sont en guerre, qu'ils sont naturellement ennemis et que cette inimitié est la guerre; s'il arrive quelque chose de semblable entre Grecs, nous dirons qu'ils sont naturellement amis, mais que la Grèce en ce moment est malade, qu'elle éprouve une division intestine, et nous donnerons à cette inimitié le nom de discorde.

Je suis tout-à-fait de ton sentiment.

D'après le caractère qui vient d'être reconnu à la discorde, vois si, toutes les fois qu'elle s'élève dans un État, les citoyens ravageaient les champs et brûlaient les maisons les uns des autres, combien elle serait funeste et combien il faudrait que les uns et les autres aimassent peu la patrie. Autrement ils n'auraient pas le courage de déchirer ainsi leur nourrice et leur mère; les vainqueurs se croiraient satisfaits d'avoir enlevé

aux vaincus la récolte de l'année, et penseraient qu'ils se réconcilieront un jour avec eux et qu'ils ne leur feront pas toujours la guerre.

Avec cette pensée, ils seraient bien plus humains.

Mais quoi! n'est-ce pas un État grec que tu prétends fonder?

Oui.

Les citoyens de cet État ne seront-ils pas humains et vertueux?

Au plus haut degré.

N'aimeront-ils donc pas la Grèce? Ne reconnaîtront-ils pas le lien qui les unit à la Grèce, et ne participeront-ils pas aux mêmes solennités religieuses?

Si fait.

Ainsi, voyant des amis dans les Grecs, ils regarderont leurs différends avec eux comme une discorde, et ne leur donneront pas le nom de guerre.

Sans contredit.

Et dans ces différends, ils se conduiront comme devant un jour se réconcilier avec leurs adversaires.

Très bien.

Ils les ramèneront doucement à la raison, sans vouloir, pour les châtier, ni les rendre esclaves ni les ruiner, comme des amis qui les corrigent pour

les rendre sages et non pas comme des ennemis.

Ils feront ainsi.

Grecs, ils ne ravageront pas la Grèce; ils ne brûleront pas les maisons; ils ne regarderont pas comme des adversaires tous les habitans d'un État, hommes, femmes et enfans, mais seulement le petit nombre de ceux qui ont suscité le différend, et en conséquence ils épargneront les terres et les maisons des habitans, parce que le plus grand nombre se compose d'amis: et ils maintiendront seulement l'état d'hostilité jusqu'à ce que les innocens qui souffrent aient contraint les coupables de s'amender.

Je reconnais avec toi que les citoyens de notre État doivent garder ces ménagemens dans leurs querelles avec les autres Grecs, et traiter les barbares comme les Grecs se traitent maintenant entre eux.

Ainsi défendons à nos guerriers, par une loi expresse, la dévastation et les incendies.

D'accord; nous adoptons cette loi ainsi que les précédentes. Mais, Socrate, il me semble que, si on te laisse poursuivre, tu ne te souviendras plus de revenir à la question que tu as écartée pour entrer dans tous ces développemens, c'est-à-dire d'examiner si une pareille société est possible, et comment elle l'est. Je conviens avec toi que si elle se réalisait, elle produirait tous ces biens. J'ajoute d'au-

tres avantages que tu omets, par exemple, que ses guerriers combattraient avec d'autant plus de courage que, se connaissant tous et se donnant dans la mêlée les noms de frères, de pères, de fils, ils voleraient au secours les uns des autres. Je sais que la présence des femmes rendrait ces guerriers invincibles, soit qu'elles combattissent avec eux dans les mêmes rangs, soit qu'elles fussent placées derrière le corps de bataille pour épouvanter l'ennemi et porter du secours dans une extrémité. Je vois aussi qu'ils goûteraient, pendant la paix, beaucoup d'autres biens dont tu n'as rien dit. Mais puisque je t'accorde tout cela et mille autres choses, si cet État se réalise, cesse d'en montrer les avantages; tâche plutôt de nous faire voir qu'il est possible et comment; je te tiens quitte du reste.

Tu viens de faire tout à coup comme une incursion sur mon discours, sans me laisser de relâche après tant d'attaques. Peut-être ne sais-tu pas que m'étant sauvé, à grand'peine, de deux vagues furieuses, tu en soulèves contre moi une troisième, beaucoup plus grosse et plus terrible. Lorsque tu l'auras vue et que tu en auras entendu le bruit, tu excuseras sans peine mon hésitation et ma frayeur à hasarder une proposition aussi étrange et à entreprendre de la soutenir.

Plus tu nous parleras de la sorte, plus nous te

presserons d'expliquer comment il est possible de réaliser ta cité. Parle donc, sans nous tenir plus long-temps en suspens.

Il est bon d'abord de vous rappeler que ce qui nous a conduits jusqu'ici, c'est la recherche de la nature de la justice et de l'injustice.

Sans doute, mais que fait cela?

Rien. Seulement si nous découvrons quelle est la nature de la justice, exigerons-nous que l'homme juste ne se distingue en rien de la justice et lui soit parfaitement identique? Ou bien nous suffira-t-il que l'homme juste ressemble le plus possible à la justice, et en reproduise plus de traits que le reste des hommes?

Cela nous suffira.

Ainsi, quand nous cherchions quelle est la nature de la justice et quel serait l'homme parfaitement juste, supposé qu'il existât, et quand nous faisions la même chose pour l'injustice et l'homme injuste, nous voulions deux modèles accomplis, afin que, les contemplant tour à tour pour juger du bonheur ou du malheur qui s'offre de chaque côté, nous fussions obligés de reconnaître, par rapport à nous-mêmes, que nous serons plus ou moins heureux, selon que nous ressemblerons davantage à l'un ou à l'autre; mais jamais notre dessein n'a été de montrer que ces modèles pourraient exister.

Tu dis vrai.

Crois-tu qu'un peintre en fût moins habile si, après avoir peint le plus beau modèle d'homme qu'on puisse voir et avoir donné à tous les traits leur perfection, il était incapable de prouver que la nature peut produire un homme semblable à ce modèle?

Non, certes.

Mais nous-mêmes, qu'avons-nous fait dans cet entretien, sinon tracé le modèle d'un État parfait?

Assurément.

Ce que nous avons dit sera-t-il moins bien dit, quand nous serions hors d'état de montrer qu'on peut former un état sur ce modèle?

Point du tout.

Telle est donc la vérité; mais, si pour t'obliger, tu veux que je te montre par quel moyen principalement et jusqu'à quel point un semblable État pourrait se réaliser, en revanche fais-moi une concession qui m'est nécessaire.

Laquelle?

Est-il possible d'exécuter une chose telle qu'on la décrit? Au contraire, et quoi qu'il puisse paraître à d'autres, n'est-il pas dans la nature des choses que l'exécution approche moins du vrai que le discours? M'accorderas-tu cela?

Oui.

Ne me force donc pas à réaliser avec la dernière précision le plan que j'ai tracé : mais si je peux découvrir comment un État peut être gouverné d'une manière très approchante de celle que j'ai dite, reconnais alors que j'ai prouvé, comme tu l'exiges de moi, que notre État n'est point une chimère : ne seras-tu pas content si j'en viens à bout? Pour moi, je le serais.

Et moi aussi.

Tâchons à présent de chercher et de découvrir quel vice intérieur empêche que les États actuels soient bien gouvernés, et quel est le moindre changement qu'il soit possible d'y introduire pour que leur gouvernement devienne semblable au nôtre; j'entends un seul changement, sinon deux, ou sinon les moins nombreux et les moins considérables qu'il se puisse.

Très bien.

Changez-y une seule chose, et je crois pouvoir montrer qu'ils en viendraient là. Il est vrai que ce changement n'est ni peu important ni facile, mais il est possible.

Quel est-il?

Me voici arrivé à ce que je comparais à une vague terrible : mais dussé-je être comme submergé sous le ridicule, je n'en parlerai pas moins : écoute-moi.

Parle.

Tant que les philosophes ne seront pas rois, ou que ceux qu'on appelle aujourd'hui rois et souverains, ne seront pas vraiment et sérieusement philosophes; tant que la puissance politique et la philosophie ne se trouveront pas ensemble, et qu'une loi supérieure n'écartera pas la foule de ceux qui s'attachent exclusivement aujourd'hui á l'une ou à l'autre, il n'est point, ô mon cher Glaucon, de remède aux maux qui désolent les États, ni même, selon moi, à ceux du genre humain, et jamais notre État ne pourra naître et voir la lumière du jour. Voilà ce que j'hésitais depuis long-temps à dire, prévoyant bien que je révolterais par ces paroles l'opinion commune; en effet il est difficile de concevoir que le bonheur public et particulier tienne à cette condition.

Tu n'as pu, mon cher Socrate, proférer un semblable discours, sans t'attendre à voir beaucoup de gens, et des gens de mérite, se dépouillant pour ainsi dire de leurs habits, et s'armant de tout ce qui se trouverait sous leur main, venir fondre sur toi de toute leur force, et disposés a faire des merveilles. Si tu ne les repousses avec les armes de la raison, tu vas être accablé de railleries, et tu porteras la peine de ta témérité.

C'est aussi toi qui en es la cause.

Je ne m'en repens pas : mais je promets de ne pas t'abandonner, et de te seconder de tout mon pouvoir, c'est-à-dire par mes vœux et par mes exhortations. Peut-être encore répondrai-je à tes questions plus à propos qu'un autre : avec un tel secours, essaie de combattre tes adversaires et de les convaincre que la raison est de ton côté.

Je l'essaierai, puisque tu m'offres un secours sur lequel je compte beaucoup. Si nous voulons nous sauver des mains de ceux qui nous attaquent, il me semble nécessaire de leur expliquer quels sont les philosophes à qui nous osons dire qu'il faut déférer le gouvernement des États; afin qu'après les avoir bien fait connaître, nous puissions nous défendre et montrer que c'est à de tels hommes qu'il appartient naturellement de se mêler de philosophie et de gouvernement, et que tous les autres ne doivent prétendre ni à philosopher ni à gouverner.

Il serait temps de t'expliquer là-dessus.

Suis-moi, si toutefois je puis ici te bien conduire.

Je te suis.

Est-il besoin que je te rappelle à l'esprit que, lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il aime une chose, si on parle juste, on n'entend point par là qu'il en aime une partie et non l'autre, mais qu'il l'aime tout entière?

Il faut, je crois, me le rappeler, car je ne comprends pas bien.

Il conviendrait à un autre de parler comme tu fais, mon cher Glaucon ; mais un homme expert en amour ne doit pas ignorer que celui qui aime ou est disposé à aimer, est touché et remué par la présence de tous ceux qui sont à la fleur de l'âge, parce que tous lui semblent dignes de ses soins et de sa tendresse. N'est-ce pas ainsi que vous faites, vous autres, à l'égard des beaux garçons? Ne dites-vous pas du nez camus, qu'il est joli ; de l'aquilin, que c'est le nez royal ; de celui qui tient le milieu entre l'un et l'autre, qu'il est parfaitement bien proportionné? Que les bruns ont un air martial, que les blancs sont les enfans des dieux? Et cette expression par laquelle on compare le teint à la couleur du miel, ne crois-tu pas qu'elle a été inventée par un amant qui déguisait ainsi un défaut, et ne trouvait rien de désagréable aux pâles couleurs, quand on est à la fleur de l'âge? En un mot, il n'est point d'occasions que vous ne saisissiez, point de prétextes que vous ne preniez, pas de formule à laquelle vous n'ayez recours pour ne pas exclure de vos hommages un seul de ceux qui sont dans leur première jeunesse.

Si c'est sur moi que tu prétends ainsi dé-

crire les personnes portées à l'amour, eh bien, soit; j'y consens, dans l'intérêt de cette discussion.

Ne vois-tu pas que ceux qui sont adonnés au vin agissent de même, et ne manquent jamais de bonnes raisons pour aimer toutes sortes de vins?

Cela est vrai.

Tu vois aussi, je pense, que les ambitieux, lorsqu'ils ne peuvent commander toute une tribu, en commandent un tiers, et que, lorsqu'ils ne sont pas honorés par des gens d'une classe supérieure et respectable, ils se contentent des honneurs que leur rendent les gens d'une classe inférieure et méprisable, parce qu'ils sont avides de distinctions quelles qu'elles soient.

Eh bien?

A présent, réponds-moi : quand on dit de quelqu'un qu'il aime une chose, veut-on dire qu'il n'en aime que telle ou telle partie ou qu'il l'aime dans sa totalité?

Dans sa totalité.

Ainsi nous dirons du philosophe, qu'il aime la sagesse, non dans telle ou telle de ses parties, mais tout entière.

Sans doute.

Nous ne dirons pas de quelqu'un qui fait le difficile en fait de sciences, surtout s'il est jeune et n'est pas en état de se rendre raison de ce qui

est utile et ne l'est pas, qu'il aime les sciences et qu'il est philosophe : de même qu'on ne dit pas d'un homme difficile à contenter en fait d'alimens, qu'il ait faim ni qu'il ait goût à manger ni que ce soit un vrai mangeur, mais que c'est un triste convive.

Et nous aurons raison.

Mais celui qui montre du goût pour toutes sortes de sciences, qui s'y livre avec ardeur et qui est insatiable d'apprendre, ne mérite-t-il pas le nom de philosophe? Qu'en penses-tu?

Il y aurait à ton compte des philosophes en bien grand nombre et d'un caractère bien étrange: car il me semble que tous les gens amateurs de spectacles sont comme des philosophes par le plaisir qu'ils éprouvent d'apprendre quelque chose, et il serait fort bizarre de mettre parmi les philosophes ces gens avides d'entendre, qui certainement n'assisteraient pas volontiers à une discussion et à une assemblée telle que la nôtre, mais qui, comme s'ils avaient loué leurs oreilles pour entendre tous les chœurs, courent à toutes les fêtes de Bacchus, sans en manquer une seule, ni à la ville ni à la campagne. Appellerons-nous donc philosophes tous ces hommes et ceux qui montrent de l'ardeur pour apprendre de semblables choses et ceux qui étudient les arts les plus mesquins?

Assurément non : ces gens ressemblent aux philosophes, mais ils ne le sont pas.

Quels sont, selon toi, les vrais philosophes?

Ceux qui sont amateurs du spectacle de la vérité.

Je suis sûr que tu as raison; mais explique-toi.

Cela ne serait pas du tout facile vis-à-vis d'un autre. Mais je crois que tu m'accorderas ceci :

Quoi?

Le beau étant opposé au laid, ce sont deux choses distinctes.

Certainement.

Mais si ce sont deux choses distinctes, chacune d'elles est une.

Oui.

Il en est de même du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais, et de toutes les autres idées : chacune d'elles, prise en soi, est une; mais dans leurs rapports avec les actions, avec les corps et entre elles, elles prennent mille formes qui semblent les rendre diverses et multiples elles-mêmes.

Tu dis vrai.

Voici donc par où je distingue les amateurs de spectacles, qui ont la manie des arts et qui sont enfoncés dans la pratique, d'avec les hommes en question, à qui seuls convient le nom de philosophes.

Par où, je te prie?

Les premiers, dont la curiosité est toute dans les yeux et dans les oreilles, aiment les belles voix, les belles couleurs, les belles figures et tous les ouvrages où il entre quelque chose de semblable; mais leur intelligence est incapable d'apercevoir et d'aimer le beau lui-même.

La chose est comme tu dis.

Ne sont-ils pas rares ceux qui peuvent s'élever jusqu'au beau lui-même et le contempler dans son essence?

Très rares.

Qu'est-ce que la vie d'un homme qui connaît de belles choses, dans une ignorance absolue du beau lui-même, et qui n'est pas capable de suivre ceux qui voudraient le lui faire connaître? Est-ce un rêve ou une réalité? Prends garde: qu'est-ce que rêver? N'est-ce pas, qu'on dorme ou qu'on veille, prendre la ressemblance d'une chose pour la chose même?

Oui, je dirais de cet homme qu'il rêve.

Mais quoi! celui qui tout au contraire peut contempler le beau, soit en lui-même soit en ce qui participe à son essence, sans prendre jamais le beau pour les choses belles, ni les choses belles pour le beau, sa vie te semble-t-elle un rêve ou une réalité?

Une réalité, certes.

Celui-ci qui connaît, possède une connais-

sance ; celui-là qui juge sur l'apparence, n'a qu'une opinion : disons-nous bien?

Oui.

Mais si ce dernier qui, selon nous, juge sur l'apparence et ne connaît pas, s'emporte contre nous et soutient que nous ne disons pas la vérité : n'aurons-nous rien à lui dire pour le calmer et lui persuader doucement qu'il se trompe, et en lui cachant qu'il est malade?

Si fait.

Eh bien, voyons, que lui dirons-nous? Ou plutôt veux-tu que nous l'interrogions ainsi, l'assurant que, loin de lui porter envie, s'il sait quelque chose, nous serions charmés de voir quelqu'un sachant quelque chose? Mais, lui demanderais-je, dis-moi : celui qui connaît, connaît-il quelque chose ou rien? Glaucon, réponds-moi pour lui.

Je répondrai qu'il connaît quelque chose.

Qui est ou qui n'est pas?

Qui est : car comment connaîtrait-on ce qui n'est pas?

Ainsi, sans pousser nos recherches plus loin, nous savons, à n'en pouvoir douter, que ce qui est en toute manière, peut être connu de même, et que ce qui n'est nullement, ne peut être nullement connu.

Nous en sommes certains.

Mais s'il y avait une chose qui fût et ne fût pas en même temps, ne tiendrait-elle pas le milieu entre ce qui est tout-à-fait, et ce qui n'est pas du tout?

Oui.

Si donc la science se rapporte à l'être, et l'ignorance au non-être, il faut chercher, pour ce qui tient le milieu entre l'être et le non-être, quelque chose qui soit intermédiaire entre la science et l'ignorance, supposé qu'il existe quelque chose de semblable.

Fort bien.

Et est-ce quelque chose que l'opinion?

Oui.

Est-ce une faculté distincte ou non de la science?

C'est une faculté distincte.

Ainsi l'opinion a son objet à part, la science de même a le sien, chacune d'elles se manifestant toujours comme une faculté distincte.

Oui.

La science, dans son rapport avec l'être, a pour objet de connaître qu'il est l'être. Mais je crois plutôt qu'il est d'abord nécessaire de m'expliquer ainsi.

Comment?

Je dis que les facultés sont une espèce d'êtres qui nous rendent capables, nous et tous les autres agens, des opérations qui nous sont propres.

Par exemple, j'appelle faculté la puissance de voir, d'entendre. Tu comprends ce que je veux dire par ce nom générique.

Je le comprends.

Écoute quelle est ma pensée sur les facultés. Je ne vois dans chacune d'elles ni couleur, ni figure, ni rien de semblable à ce qui se trouve en mille autres choses, sur quoi je puisse porter les yeux pour m'aider à faire les distinctions convenables. Je ne considère en chaque faculté que son objet et ses effets : c'est par là que je les distingue. J'appelle facultés identiques celles qui ont le même objet et opèrent les mêmes effets; facultés différentes, celles dont les objets et les effets sont différens. Et toi, comment l'entends-tu?

De la même manière.

Maintenant reprenons, cher ami : mets-tu la science au nombre des facultés ou dans une autre espèce d'êtres?

Je la regarde comme la plus puissante de toutes les facultés.

L'opinion est-elle aussi une faculté, ou bien quelque autre espèce d'êtres?

Nullement. L'opinion n'est autre chose que la faculté qui est en nous de juger sur l'apparence.

Mais tu es convenu tout à l'heure que la science différait de l'opinion.

Sans doute; et comment un homme sensé

pourrait-il confondre ce qui est infaillible avec ce qui ne l'est pas?

Bien : ainsi il est évident que nous distinguons la science de l'opinion.

Oui.

Chacune d'elles produit naturellement un effet qui lui est propre; et elle a un objet différent.

Il le faut bien.

La science, n'a-t-elle pas pour objet de connaître ce qui est, précisément tel qu'il est?

Oui.

Et l'opinion, disons-nous, a pour objet de juger sur l'apparence.

Oui.

L'opinion connaît-elle ce que connaît la science, et la même chose peut-elle être à la fois l'objet de la science et de l'opinion? ou cela est-il impossible?

De notre aveu cela est impossible. Car si des facultés différentes ont des objets différens, si d'ailleurs la science et l'opinion sont des facultés, et des facultés différentes, comme nous l'avons dit, il s'ensuit que l'objet de la science ne peut être celui de l'opinion.

Si donc l'être est l'objet de la science, celui de l'opinion sera autre chose que l'être.

Oui.

Serait-ce le non-être? Ou est-il impossible que le non-être soit l'objet de l'opinion? Comprends ce que je dis : celui qui a une opinion, ne l'a-t-il pas sur quelque chose? Peut-on avoir une opinion et ne l'avoir sur rien?

Cela ne se peut.

Ainsi celui qui a une opinion l'a sur quelque chose.

Oui.

Mais le non-être est-il quelque chose? N'est-il pas plutôt une négation de chose?

Cela est certain.

Ainsi nous avons dû, de toute nécessité, rapporter l'être à la science et le non-être à l'ignorance.

Nous avons bien fait.

L'objet de l'opinion n'est donc ni l'être ni le non-être.

Non.

Par conséquent l'opinion diffère également de la science et de l'ignorance.

Oui, à ce qu'il me semble.

Est-elle au-delà de l'une ou de l'autre, de manière qu'elle soit plus lumineuse que la science, ou plus obscure que l'ignorance?

Non.

Mais alors te paraît-elle avoir moins de clarté que la science, et moins d'obscurité que l'ignorance?

Oui.

Se trouve-t-elle entre l'une et l'autre?

Oui.

L'opinion est donc quelque chose d'intermédiaire entre la science et l'ignorance.

Tout-à-fait.

N'avons-nous pas dit précisément que si nous trouvions quelque chose qui fût et ne fût pas en même temps, cette chose tiendrait le milieu entre le pur être et le pur néant; et qu'elle ne serait l'objet ni de la science ni de l'ignorance, mais de quelque faculté qui se montrerait intermédiaire entre l'une et l'autre?

Nous l'avons dit avec raison.

Il est clair maintenant que cette faculté intermédiaire est ce qu'on appelle opinion.

Oui.

Il nous reste donc à trouver quelle est cette chose qui tient de l'être et du non-être et qui n'est proprement ni l'un ni l'autre : si nous découvrons qu'elle est l'objet de l'opinion, alors nous assignerons à chaque faculté ce qui lui revient de droit, les extrêmes aux extrêmes, les intermédiaires aux intermédiaires. N'est-ce pas?

Oui.

Cela posé, qu'il me réponde cet homme excellent qui ne croit pas qu'il y ait rien de beau en soi ni que l'idée du beau soit immuable, et

qui ne reconnaît que la foule des belles choses dont il repaît sa vue, cet amateur de spectacles, qui ne peut souffrir qu'on lui parle du beau, du juste ou de toute autre réalité absolue; réponds-moi, lui dirai-je, mon très cher : ces mêmes choses que tu juges belles, justes, saintes ne paraîtront-elles pas, sous quelque point de vue, n'être ni belles, ni justes, ni saintes?

Oui, répondra-t-il; il arrive nécessairement que les mêmes choses paraissent belles et laides, et ainsi du reste.

Une quantité double paraît-elle moins pouvoir être la moitié que le double d'une autre?

Non.

J'en dis autant des choses qu'on appelle grandes ou petites, pesantes ou légères : chacune de ces qualifications leur convient-elle plutôt que la qualification contraire?

Non, elles tiennent toujours de l'une et de l'autre.

Ces choses sont-elles plutôt qu'elles ne sont pas ce qu'on les dit être?

Elles ressemblent à ces propos à double sens qu'on tient dans les banquets et à l'énigme * des

* Voici cette énigme, d'après le Scoliaste, qui la rapporte à Cléarque. Elle est en vers iambiques :

Un homme qui n'est pas homme, et qui est homme pourtant,

enfans sur l'eunuque qui frappe la chauve-souris, la manière dont il la frappe et le lieu de l'action. Les mots y présentent deux sens contraires: on ne peut adopter l'un et rejeter l'autre, ni affirmer les deux sens à la fois, ni s'empêcher d'adopter l'un ou l'autre.

Que faire de ces sortes de choses, et où les placer mieux qu'entre l'être et le néant? Car elles ne sont pas sans doute plus obscures que le néant pour avoir moins d'existence, ni plus lumineuses que l'être pour avoir plus de réalité.

Cela est certain.

Nous avons donc trouvé, ce me semble, que cette multitude de choses auxquelles une multitude de personnes attribue la beauté et les autres qualités semblables, roule pour ainsi dire entre le néant et la vraie existence.

Oui, nous l'avons trouvé.

Mais nous sommes convenus d'avance que nous dirions de ces sortes de choses, qu'elles tom-

M'a tuée, moi, oiseau qui n'est pas oiseau, et qui est oiseau pourtant,
Perchée sur un arbre qui n'est pas un arbre,
Avec une pierre qui n'est pas une pierre.

C'est-à-dire: un eunuque borgne, une chauve-souris, une férule, une pierre ponce. C'est la chauve-souris qui parle. On rapporte cette énigme d'une autre manière qui est moins agréable. Voyez le Scoliaste.

bent sous l'opinion et non sous la science, ce qui est ainsi placé dans le vague entre l'être et le néant appartenant à la faculté intermédiaire.

Nous en sommes convenus.

Quant à ceux qui, promenant leurs regards sur la multitude des belles choses, n'aperçoivent pas le beau absolu et ne peuvent suivre celui qui voudrait les élever à cette contemplation, qui voient la multitude des choses justes, sans voir la justice même, et ainsi du reste, tous leurs jugemens, dirons-nous, sont des opinions et non des connaissances.

Sans contredit.

Au contraire, ceux qui contemplent l'essence immuable des choses, ont des connaissances et non des opinions.

Cela est également indubitable.

Ne dirons-nous pas des uns et des autres qu'ils ont de l'attachement et de l'amour, ceux-ci pour les choses qui sont l'objet de la science, ceux-là pour celles qui sont l'objet de l'opinion? Ne te souviens-tu pas que nous disions de ces derniers qu'ils se plaisent à entendre de belles voix, à voir de belles couleurs, mais qu'ils ne peuvent souffrir qu'on leur parle du beau absolu comme d'une réalité.

Je m'en souviens.

Ainsi nous ne leur ferons aucune injustice, en

les appelant amis de l'opinion* plutôt qu'amis de la sagesse. Se fâcheront-ils beaucoup contre nous, si nous les traitons de la sorte?

Non, s'ils veulent m'en croire, car il n'est jamais permis de s'offenser de la vérité.

Il faudra donc appeler philosophes ceux-là seuls qui s'attachent à la contemplation du principe essentiel des choses?

Sans doute.

* En grec : *philodoxes*, opposé à *philosophes*.

NOTES.

NOTES

SUR LA RÉPUBLIQUE.

J'ai pris comme à l'ordinaire, pour base de ma traduction, celle de Grou, qui m'a paru, comme je l'ai déjà dit de sa traduction des *Lois*, fort au-dessus de sa réputation. Elle a été faite sur le texte de Henri Étienne et sur les deux traductions latines de Ficin et de de Serres.

J'ai eu sous les yeux tous les travaux de quelque importance qui ont été entrepris dans ces derniers temps sur cet ouvrage de Platon. Le premier en date est celui de Ast (*Jenæ*, 1804; *Lipsiæ*, 1814), lequel a servi de fondement à la partie de son édition complète de Platon, qui renferme *la République* (*Platonis quæ exstant opera*, *tome IV* et *V*, *Lipsiæ*, 182●). Ici, comme ailleurs, les corrections de ce savant ingénieux, tout en attestant une rare sagacité, pèchent par une témérité excessive. La critique qui a présidé à l'édition de Bekker et à la traduction de Schleiermacher, est d'un tout autre caractère. Éclairée par la connaissance d'un

grand nombre de manuscrits, une étude approfondie du texte la ramène presque toujours aux plus anciennes leçons. L'édition de Stallbaum (*Gothæ et Erfordiæ*, 1829 et 1830), destinée aux Écoles, remplit parfaitement son but; elle contient en outre les leçons de quelques manuscrits de Florence que Bekker n'avait point données. Le dernier éditeur, M. Christophe Schneider de Breslau (*Lipsiæ, vol.* I, 1830; *vol.* II, 1831; *vol.* III, 1833) a pu consulter quelques manuscrits de Vienne et un de Raudnitz, petite ville de Bohême, dans la bibliothèque des ducs de Lobkowitz. On ne peut nier que ce nouveau travail ne soit fort recommandable, surtout sous le rapport grammatical, et ce devait être une raison de plus pour M. Schneider de ne pas être aussi sévère et même injuste envers ses devanciers. Le reproche fondamental que Schneider fait à Bekker est d'avoir choisi lui-même, au milieu de tous les manuscrits dont il disposait, et que selon Schneider il n'a pas collationnés avec assez de soin, les leçons qui lui paraissaient les meilleures, au lieu de reconnaître d'abord et d'adopter, pour ne plus l'abandonner, la famille de manuscrits la plus ancienne et la plus sûre. « *Quemadmodum Zeuxis fertur deam pic-*
« *turus quinque inspexisse virgines et quod in quâque lau-*
« *datissimum esset in illam unam contulisse, ita Bekkerus,*
« *ut Platonem quam formosissimum exhiberet, multis in-*

« *spectis codicibus quod quisque maximè placens obtulisset,* « *recepit, in hoc tamen dissimilis, quod, cum ille nudas* « *spectasset, hic adsciticio nonnunquam ornatu imponi* « *sibi passus est.* Præfat., t. I, p. IV. » Selon Schneider, la vraie leçon est un fait, et à ce titre elle doit se trouver dans un manuscrit qui fasse autorité. « *Genuina* « *lectio res est in facto posita, eodemque modo, quo* « *aliæ res factæ, erui ex monumentis fide dignis debet.* « Ibid. » Cette théorie ne pourrait être vraie que si on avait le manuscrit même de Platon; et elle ne va pas à moins qu'à interdire absolument à la critique toute correction même évidente, et à la condamner aux leçons des copistes, alors même que le sens et la langue ne pourraient admettre aucune de ces leçons. Cette théorie n'est pas soutenable, mais elle est l'exagération d'un principe vrai, savoir, que l'autorité des manuscrits ne doit être abandonnée que dans des cas extrêmement rares, et quand la raison, qui nous rend un manuscrit respectable, nous oblige elle-même à nous en écarter; car en dernière analyse, là comme ailleurs, c'est toujours la raison qui doit décider. Le défaut de Schneider est le défaut opposé à celui de Ast. Entre ces deux manières, il y a un juste milieu à prendre; et selon moi, Schleiermacher et Bekker ont su le trouver et le suivre.

Parmi les manuscrits, tous les critiques conviennent que le plus ancien et le plus respectable est

celui de Paris, coté A par Bekker, et 1807 dans le Catalogue (*Bibl. Reg. Catal.*, tom. II, pag. 405). Il est du Xe ou du IXe siècle.

Les manuscrits et les éditions diffèrent sur le titre. Les uns donnent πολιτεῖαι, d'autres πολιτειῶν α, β, etc., d'autres enfin πολιτεία. Cette dernière leçon, adoptée par les derniers éditeurs, paraît la vraie. Sans parler des passages mêmes de Platon, cités par Ast, édit. de 1814, p. 313, où peut-être il est plus question du sujet que du titre même de l'ouvrage en question, Morgenstern (*Commentat. de Plat. Repub.*, p. 26) énumère un grand nombre d'auteurs anciens qui désignent cet ouvrage sous le titre de πολιτεία. Je n'en veux citer que deux, Aristote et Cicéron. Aristote, dans le second livre de ses *Politiques*, donne plusieurs fois Πολιτεία et Νόμοι, comme les deux écrits politiques de Platon, dont il examine avec soin les ressemblances et les différences. Voyez l'Aristote de Bekker, tome II, page 1261, ligne 6: ἐν τῇ Πολιτείᾳ τῇ Πλάτωνος; et plus bas, ligne 9: τὸν ἐν τῇ Πολιτείᾳ γεγραμμένον νόμον, et *passim*. Cicéron, *de Divinat.* I, 29: *In Platonis Politiâ*; II, 27: *Platonis Politiam.* L'expression *Politia*, tout-à-fait nouvelle en latin et contre toutes les analogies de cette langue, est évidemment la reproduction scrupuleuse du titre même de l'ouvrage de Platon.

Le mot de *République*, par lequel Grou a traduit

Πολιτεία, donne une idée tout-à-fait fausse du but et du caractère de cet ouvrage. Il n'est ici question ni d'un État républicain ni d'un État monarchique, mais de l'État en lui-même, de la cité, du gouvernement, de la société; et non-seulement de la grande société, mais de la petite, que chacun porte en soi-même, et qui se compose des divers élémens de la nature humaine. Schleiermacher traduit avec raison : *der Staat*, *l'État*. J'aurais dû l'imiter; mais la *République* de Platon est une expression tellement consacrée, que tout en la blâmant je l'ai respectée. Au reste je n'ai mis la *République* que dans le titre; dans le texte, j'ai mis partout ou l'État, ou la cité, ou la société.

LIVRE PREMIER.

Page 1. — J'étais descendu hier au Pirée......
Bekker, *Part.* III, *vol.* I, p. 3 : κατέβην χθὲς.....

Euphorion et Panætius, dans Diogène de Laerte, III, 37, rapportent que ce morceau fut trouvé dans les tablettes de Platon après sa mort, remanié plusieurs fois pour l'ordre dans lequel les premiers mots se succédaient les uns aux autres. Voyez aussi Denys d'Halicarnasse *sur la composition des mots*, chap. 25, et Quintilien, liv. VIII, chap. dernier. Nous devons avoir ici le dernier mot de Platon ; car il paraît impossible de rien ajouter à la belle simplicité et à la perfection de ce début.

Ibid. — Pour faire notre prière à la déesse et voir aussi comment se passerait la fête, car c'était la première fois qu'on la célébrait.....
Bekker, *ibid :* προσευξόμενός τε τῇ θεῷ καὶ ἅμα τὴν

ἑορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες.

Il me semble évident que τῇ θεῷ et τὴν ἑορτὴν sont inséparables, et se rapportent l'un à l'autre. Or, quoi qu'en dise le Scholiaste, ἑορτὴν ne peut signifier les Panathénées, ni grandes ni petites, puisque Platon ajoute que cette fête se célébrait alors pour la première fois. Il s'agit donc ici des Bendidées, comme le dit Platon à la fin de ce livre, ταῦτα... εἱστιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδείοις, et j'admets, avec Schneider, l'explication d'Origène (*contrà Celsum,* VI, p. 277, édit. Spenc.) προσευξόμενοι ὡς θεῷ τῇ Ἀρτέμιδι. Les Bendidées se célébraient deux jours avant les petites Panathénées. Cette fête était une importation du culte des Thraces; voilà pourquoi dans ce passage les Thraces font partie de la pompe.

PAGE 3. — Ne savez-vous pas, dit Adimante, que ce soir la course des flambeaux en l'honneur de la déesse se fera à cheval? — A cheval, m'écriai-je, cela est nouveau! Comment, c'est à cheval qu'on se passera les flambeaux et qu'on disputera le prix! BEKKER, p. 4 : οὐδ' ἴστε ὅτι λαμπὰς ἔσται πρὸς ἑσπέραν τῇ θεῷ ἀφ' ἵππων; Ἀφ'

ἵππων; ἦν δ' ἐγώ· καινόν γε τοῦτο. λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις ἁμιλλώμενοι τοῖς ἵπποις;

D'après ce passage, il est évident que c'était alors la première fois que la course des flambeaux à cheval était célébrée à Athènes. Je laisse aux archéologues à rechercher où ce mode de Lampadédromie se célébrait avant l'époque dont il s'agit; si venu à Athènes avec une fête de Thrace, il était particulier à ce pays renommé pour ses chevaux ainsi que la Thessalie, ou si, se rapportant au culte de Diane, il représente, comme le conjecture Muret avec plus d'esprit que de vraisemblance, la lune portée dans l'espace sur un char attelé de chevaux. C'est aux archéologues aussi qu'il appartient de déterminer avec précision comment avait lieu cette course, soit à pied soit à cheval; car il y a une contradiction manifeste entre le texte de notre auteur et les autres passages de l'antiquité relatifs aux Lampadédromies. Le Scholiaste d'Aristophane, sur *les Grenouilles*, vers 131, dit positivement qu'il y avait à Athènes trois courses aux flambeaux, l'une en l'honneur de Prométhée, l'autre en l'honneur de Vulcain, l'autre en l'honneur de Minerve, et que ces courses avaient lieu dans le Céramique. Pausanias, *Attique*, chap. 30, décrit avec précision l'une d'elles, celle en l'honneur de Prométhée. Elle consistait à courir depuis l'autel de Prométhée,

qui était dans l'Académie, jusqu'à la ville, en tenant des flambeaux allumés; et il s'agissait, τὸ δὲ ἀγώνισμα ἐστί, de conserver son flambeau allumé en courant. Si le premier coureur le laissait éteindre, il perdait ses prétentions à la victoire, et elles passaient au second. Si le second ne conservait pas son flambeau allumé, c'est le troisième qui était vainqueur; et si tous les flambeaux s'éteignaient, le prix n'était donné à personne. Rien n'est plus précis que ce passage de Pausanias; mais Platon ajoute ici une circonstance particulière qui change entièrement la condition du combat: λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις. Il fallait donc que les concurrens se transmissent l'un à l'autre les flambeaux qu'ils portaient à la main, ce qui ne pouvait avoir lieu dans l'hypothèse de Pausanias; car, selon Pausanias, celui dont le flambeau s'éteignait se retirait de la lutte et ne pouvait transmettre à l'autre que ses prétentions. Ainsi, selon Platon, comme l'a fort bien remarqué Schleiermacher, il semble qu'il ne s'agissait pas d'arriver le premier au but avec un flambeau allumé, mais de se le passer l'un à l'autre sans l'éteindre. C'est aux monumens eux-mêmes à décider cette question; mais le texte de Platon est formel : ἀλλήλοις se rapporte à διαδώσουσιν, et non pas à ἁμιλλώμενοι. Et il ne faut pas croire que Platon n'attribue cette circonstance qu'aux courses de flambeaux à cheval; dans les *Lois*, liv. VI, est un pas-

sage analogue, où il n'est question que des courses aux flambeaux en général : καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντας ἄλλοις ἐξ ἄλλων, d'où le vers célèbre de Lucrèce, *et quasi cursores vitai lampada tradunt,* et tant d'autres imitations, comme : *defatigatus cursor dat integro facem*, Cicéron, *ad Herennium*, 4 ; et le vers 61 de la satire sixième de Perse : *Qui prior es cur me in decursu lampada poscis*, imitations qui toutes supposent que les coureurs se transmettaient l'un à l'autre le flambeau encore allumé, sans quoi la comparaison avec la vie que les hommes en mourant se transmettent les uns aux autres, manque de fondement.

Page 5. — Fais-moi donc la grace, sans renoncer à la compagnie de ces jeunes gens, de ne pas oublier non plus un ami qui t'est bien dévoué. Bekker, p. 6 : μὴ οὖν ἄλλως ποίει, ἀλλὰ τοῖσδέ τε τοῖς νεανίσκοις ξύνισθι καὶ δεῦρο παρ' ἡμᾶς φοίτα ὡς παρὰ φίλους τε καὶ πάνυ οἰκείους.

Ficin : *Una cum istis juvenibus huc ad nos veni tanquam ad amicos apprime familiares.* Cette traduction suppose ξύνιθι, que donnent en effet plusieurs manuscrits de Bekker et de Schneider, ainsi que Thomas Magister, p. 478. Mais la leçon du plus grand nombre, et

entre autres du manuscrit A, est ξύνισθι, que tous les critiques ont admis. Grou, d'après Henri Étienne, a bien lu ξύνισθι; mais sa traduction, beaucoup trop légère, ne reproduit pas le vrai sens de la phrase de Platon. Céphale n'invite pas Socrate à venir faire la conversation avec les jeunes gens et à fréquenter leur compagnie. Il n'y avait pas besoin d'exhorter Socrate à cela; mais Céphale l'invite à le venir voir, lui vieillard, qui naturellement devait l'attirer moins que les jeunes gens. C'est donc à Céphale que je rapporte l'ἡμᾶς de παρ' ἡμᾶς φοίτα.....; comme plus haut, ἡμεῖς se rapporte évidemment au seul Céphale. Cela posé, je crois qu'ici, comme en beaucoup d'autres cas, le τε... καὶ a une force particulière. Fréquente bien ces jeunes gens, si tu veux, mais aussi ne néglige pas un vieillard qui t'aime. Le dernier membre καὶ δεῦρο παρ' ἡμᾶς φοίτα est le vrai but de la phrase entière, car Céphale parle ici pour lui et non pas pour ses enfans et leurs jeunes amis, que Socrate voyait de reste. Ast a manqué ce passage : *Sed cum hisce juvenibus consuesce et huc ad nos ventita ut ad amicos et perfamiliares.* Stallbaum et Schneider ne s'y sont pas arrêtés. Schleiermacher : *Und halte nicht nur mit diesen jungen Leuten hier zusammen, sondern besuche auch uns....* Fort bien, pour τε..... καὶ; mais il n'aurait pas dû mettre *hier* dans le premier membre, mais seulement dans le second, comme il est

dans le texte : καὶ δεῦρο παρ' ἡμᾶς. Cette transposition modifie tout le sens de la phrase.

Ibid. — Eh bien, est-ce une partie si pénible de la vie; comment la trouves-tu? BEKKER : πότερον χαλεπὸν τοῦ βίου, ἢ πῶς σὺ αὐτὸ ἐξαγγέλλεις;

Le voisinage de γήραος οὐδῷ fait soupçonner à Schleiermacher que χαλεπὸν τοῦ βίου est aussi un fragment de poète. C'est une pure hypothèse inadmissible et inutile. Si l'on veut exprimer tous les sous-entendus, la phrase entière serait : πότερον ἐξαγγέλλεις αὐτὸ (τὸ γῆρας) (εἶναι τὸ ou τι μέρος) χαλεπὸν τοῦ βίου. Stallbaum lit χαλεπὸν τοῦτο τοῦ βίου pour τοῦτο μέρος τοῦ βίου. Mais outre que τοῦτο n'est dans aucun manuscrit, τοῦτο serait fort peu élégant avec αὐτὸ, qui suit presque immédiatement. Quelques manuscrits ont : τὸ τοῦ βίου, et cette leçon est fort convenable, elle reviendrait à la locution française : le bon, le difficile, le fâcheux de l'affaire, de la chose, etc. Schneider entend τοῦ βίου, comme une sorte d'enclitique, ainsi que dans cette locution : τοῦτο θαυμάσιον ἡγοῦμαι τοῦ βίου pour τοῦτο θαυμάζω.

PAGE 7. — Ils trouvent que tu dois moins à ton caractère qu'à ta grande fortune de porter si

légèrement le poids de la vieillesse. Car, disent-ils, la richesse a bien des consolations. — Oui, dit Céphale, ils ne m'écoutent pas. BEKKER, p. 8 : τοὺς πολλούς,.... οὐκ ἀποδέχεσθαι, ἀλλ' ἡγεῖσθαί σε..... τοῖς γὰρ πλουσίοις πολλὰ παραμύθιά φασιν εἶναι. Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις· οὐ γὰρ ἀποδέχονται. καὶ λέγουσι μέν....

Muret fait un proverbe de la phrase : τοῖς γὰρ πλουσίοις...; il y reconnaît même un proverbe en vers : τοῖς πλουσίοις πόλλ' ἔστι τὰ παραμύθια. Si ce proverbe, en vers ou non, était positivement connu, on pourrait entendre φασὶν, dans son sens ordinaire et absolu, on dit, dit-on, comme le fait Grou; mais faute de trouver quelque part ce proverbe, j'ai rapporté φασὶν au sujet qui précède et domine toute la phrase, savoir τοὺς πολλούς, auquel sujet se rapporte évidemment ἀποδέχονται καὶ λέγουσι de la phrase suivante.

PAGE 8. — Ceux qui la doivent (leur fortune) à leur industrie, y sont doublement attachés; ils l'aiment d'abord parce qu'elle est leur ouvrage, comme les poëtes aiment leurs vers et les pères leurs enfans; et ils l'aiment encore comme tous les autres hommes pour l'utilité

qu'ils en retirent. Bekker, p. 9 : οἱ δὲ κτησάμενοι διπλῇ ἢ οἱ ἄλλοι ἀσπάζονται αὐτά· ὥς περ γὰρ οἱ ποιηταὶ τὰ αὑτῶν ποιήματα καὶ οἱ πατέρες τοὺς παῖδας ἀγαπῶσι, ταύτῃ τε καὶ οἱ χρηματισάμενοι περὶ τὰ χρήματα σπουδάζουσιν ὡς ἔργον ἑαυτῶν, καὶ κατὰ τὴν χρείαν, ᾗπερ οἱ ἄλλοι.

Plusieurs manuscrits, Ficin, Cornarius et Ast lisent καὶ οὐ κατὰ τὴν χρείαν, aiment la fortune qu'ils ont acquise comme les poëtes leurs vers, parce qu'elle est leur ouvrage, et non pas à cause du profit qu'ils en retirent. Mais d'abord οὐ ne se trouve pas dans les meilleurs manuscrits; ensuite, pour le justifier, on est réduit à prendre διπλῇ dans un sens purement emphatique : *multo vehementius quam.* En laissant à διπλῇ sa signification naturelle, et sans avoir besoin d'οὐ, on obtient un sens très satisfaisant : On aime doublement la fortune qu'on a faite, et parce qu'on l'a faite et parce qu'on en jouit. Pour mieux marquer ce sens qui est le vrai, Stallbaum propose αὖ au lieu de οὐ, mais cette leçon est une pure conjecture, et formerait un parallélisme tout-à-fait opposé à la manière de Platon et à l'abandon de la conversation. Schneider, qui relève aigrement les fautes de tout le monde, en prête une ici à Stallbaum, que celui-ci n'a pas faite. Il affirme qu'il adopte la leçon οὐ avec Ast (*Paulo post* οὐ

inserens cum eodem inter καὶ *et* κατά); loin de là Stallbaum est tombé dans la faute contraire.

Page 17. — Et celui qui est le plus habile à se garder d'une maladie et à la prévenir, n'est-il pas en même temps le plus capable de la donner à un autre? Bekker, p. 16: Ἆρ' οὖν καὶ νόσον ὅστις δεινὸς φυλάξασθαι καὶ μὴ παθεῖν, οὗτος δεινότατος καὶ ἐμποιῆσαι;

Toutes les éditions et tous les manuscrits, deux seuls exceptés, donnaient avant Bekker: φυλάξασθαι καὶ λαθεῖν, ce qui ne fait aucun sens; car quoi qu'en dise Stallbaum, il est impossible de prendre au sérieux l'interprétation de Ast; et avec Schleiermacher, je n'ai point hésité à adopter la nouvelle leçon καὶ μὴ παθεῖν, trouvée par Bekker dans l'excellent manuscrit de Munich, et par Stallbaum dans un manuscrit de Florence. Stallbaum se rend aussi à cette leçon en omettant καὶ, omission qui n'est dans aucun manuscrit et détruit l'analogie de ce passage avec les autres passages où φυλάξασθαι est pris absolument, en opposition avec πατάξαι et κλέπτειν. Παθεῖν avec ἐμποιῆσαι forme l'opposition si fréquente dans Platon et en grec de παθεῖν et ποιεῖν. Pour le καὶ qui précède ἐμποιῆσαι, la plupart des manuscrits l'o-

mettent, mais il est dans quelques-uns; quoique plus élégant, à la rigueur on peut s'en passer. Je regarde donc la longue controverse établie sur ce passage comme terminée. Ce n'est pas l'avis de Schneider, qui pour ne pas s'écarter des manuscrits, propose de mettre la virgule après φυλάξασθαι, et de rejeter καὶ λαθεῖν au second membre de phrase : καὶ λαθεῖν οὗτος δεινότατος ἐμποιῆσαι, ce qui donne une pensée très alambiquée, et introduit l'idée de *en cachette*, qui est ici bien inutile. Socrate, comme les sophistes, joue sur les mots et passe du sens d'un mot à un autre sens, et par là du contraire au contraire; il conclut de φυλάξαι, se garder, à φυλάξαι, garder, puis de μὴ παθεῖν à ἐμποιῆσαι, enfin de φυλάξαι à κλέψαι. L'idée de λαθεῖν n'a donc rien à voir ici. De plus, il faudrait ἐμποιήσας et non pas ἐμποιῆσαι, qui pourtant est la seule leçon des manuscrits, que Schneider, dans son système exclusif, n'a pas le droit de changer, même le plus légèrement.

Page 20. — Tu veux donc que nous ajoutions aussi quelque chose à notre définition de la justice. Nous avions dit d'abord.... Maintenant il faudrait que nous ajoutions..... Bekker, p. 18....

Il avait été reconnu que προσθεῖναι peut très bien

être pris dans un sens absolu, et n'a aucun besoin de τι ou de ἄλλο, qui se trouve dans un seul et mauvais manuscrit, encore moins de ἄλλως ἢ de Henri Étienne. C'est pourtant cette correction que Schleiermacher a suivie: *eine andre Bestimmung als wie wir zuerst sagten,* et cela contre Bekker, qui met une virgule avant ἢ. Stallbaum propose ou d'ajouter ἄλλο pour expliquer ἢ, ou de changer ἢ en καί. Schneider défend ici avec raison la leçon des manuscrits; il montre que ἢ s'emploie aussi pour exprimer une simple modification. Bekker paraît bien avoir été de cet avis, mais il aurait dû mettre une virgule avant νῦν, et réserver le point d'interrogation pour la fin de la phrase entière après βλάπτειν.

PAGE 34. — J'apercevrai toutes tes ruses, et tes ruses éventées, tu n'espères pas l'emporter sur moi dans la dispute? BEKKER, p. 31 : οὔτε γὰρ ἄν με λάθοις κακουργῶν, οὔτε μὴ λαθὼν βιάσασθαι τῷ λόγῳ δύναιο.

Tous les manuscrits donnent μὴ λαθών. Il est étonnant que Ficin, Grou, Étienne et Ast rejettent μὴ, et que Stallbaum lui-même, qui connaissait l'unanimité des manuscrits, s'obstine aussi à le rejeter. Le sens est pourtant bien simple : « J'apercevrai tes ruses, et,

comme je les apercevrai, tu seras réduit à employer la force ouverte, qui ne peut te réussir contre moi. » Ce n'est pas là tout-à-fait l'interprétation de Bremi et de Dœderlein, qui rapportent trop étroitement μὴ λαθὼν à βιάσασθαι, pour φανερῶς βιάσασθαι. Schleiermacher défend la leçon de Bekker et des manuscrits, et Schneider se garde bien de s'en écarter.

PAGE 35. — Mais un art quelconque a-t-il un intérêt étranger, et ne lui suffit-il pas d'être en lui-même aussi parfait que possible? BEKKER, p. 32 : Ἆρ᾽ οὖν καὶ ἑκάστῃ τῶν τεχνῶν ἔστι τι ξυμφέρον ἄλλο οὗ προσδεῖται, ἢ ἐξαρκεῖ ἑκάστη αὐτὴ ἑαυτῇ ὥστε ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι.

Toutes les éditions avant Bekker, et tous les manuscrits, un seul excepté, donnent seulement ξυμφέρον ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι. Schleiermacher, et après lui Schneider, ont montré que la nouvelle leçon n'est pas seulement préférable, mais nécessaire. Cependant Schneider, dans son système outré d'exactitude, est embarrassé, et il doit l'être, ayant contre lui la grande majorité des manuscrits. Pour nous, nous remarquerons que si un seul manuscrit de Bekker donne la vraie leçon, ce manuscrit est un des meilleurs, celui de Munich, et qu'ensuite un de Florence collationné par Stall-

baum, la donne aussi. Cette conformité de deux manuscrits élève cette leçon bien au-dessus des simples conjectures, et la rend un fait tout comme l'ancienne leçon, tout comme la leçon καὶ μὴ παθεῖν; et si ce fait n'a pas en sa faveur un aussi grand nombre de témoignages, c'est seulement pour nous un motif de l'examiner avec d'autant plus d'attention; mais quand l'examen et la raison le confirment, il n'y a plus rien à lui demander.

Page 49. — Quoi! la justice est un vice! — Non, c'est une folie généreuse. — Et n'appelles-tu pas l'injustice méchanceté! — Non, c'est prudence. Bekker, p. 45 : Ἡ τὴν δικαιοσύνην κακίαν; οὔκ, ἀλλὰ πάνυ γενναίαν εὐήθειαν. Τὴν ἀδικίαν ἄρα κακοήθειαν καλεῖς; Οὔκ, ἀλλ' εὐβουλίαν, ἔφη.

Thrasymaque définit la justice, γενναία εὐήθεια. Mais εὐήθεια veut dire à la fois bonté et sottise; d'où il suit que son contraire est à la fois κακοήθεια, méchanceté, et εὐβουλία, prudence, sagesse. Socrate, s'attachant au premier sens d'εὐήθεια, bonté, en conclut qu'à ce compte le contraire de la justice, l'injustice est κακοήθεια, une perversité réelle; mais Thrasymaque, qui ne veut pas de cette conclusion, définit l'injustice par le second

contraire de εὐήθεια, savoir, εὐβουλία, habileté, esprit de conduite. Ces rapports et ces contrastes dans les idées, marqués en grec avec netteté et même avec une certaine grace, par le rapport et le contraste des mots, n'ont plus rien de frappant ni même de clair dans la traduction française.

PAGE 50. — Quoi! pas même pour la justice. BEKKER, p. 46 : τί δέ; τῆς δικαίας πράξεως;

Grou paraît avoir pensé que δικαίας πράξεως n'est pas gouverné par πλέον, mais par περὶ sous-entendu. La parfaite justice veut la parfaite égalité des choses égales, et on ne conçoit pas un homme vraiment juste qui veuille avoir plus de puissance ni d'avantage quelconque qu'un autre juste. La seule tentation pour vouloir cette supériorité d'avantages, est la conscience qu'on en usera justement; mais ce prétexte manque vis-à-vis d'un aussi juste que soi. Ainsi le vrai juste ne veut pas pouvoir plus qu'un autre juste, même pour la justice et pour le bien. Mais par la même raison, il doit vouloir plus de puissance que l'homme injuste. Il en est de même du médecin vis-à-vis le vrai médecin, car ce serait vouloir l'emporter sur son propre art. Il faudrait donc sous-entendre περὶ avant τῆς δικαίας πράξεως, dans le premier endroit

et dans le second, comme aussi avant πράξεως, dans le dernier endroit ἀδίκου ἀνθρώπου τε καὶ πράξεως. J'ai conservé cette interprétation de Grou. Mais à la réflexion, elle présente des difficultés graves. Dans le dernier endroit, ἀδίκου ἀνθρώπου τε καὶ πράξεως est nécessairement régi par πλεονεκτήσει, d'où il suit qu'il en doit être de même dans le passage précédent, où καὶ τῆς δικαίας πράξεως est intimement lié à τοῦ δικαίου, que régit πλεονεκτεῖν. Enfin, πλεονεκτεῖν veut plutôt dire dans tout ce morceau l'emporter qu'avoir plus de puissance. Sur le fond, voyez Proclus, *Comment. sur l'Alcibiade*, dans l'édition de Paris, t. III, p. 208.

Page 55. — Mais maintenant, si la justice est habileté et vertu. Bekker, p. 50 : νῦν δέ γε, ἔφην,....

Ἔφην est évidemment la bonne leçon. C'est le signe d'une pause que fait le même personnage, savoir, Socrate. Mais je n'ai pas jugé nécessaire de l'exprimer dans la traduction.

Pages 60 — 61. — S'ils s'acquittent bien de leurs fonctions par la vertu qui leur est propre, et mal par un vice contraire. Bekker, p. 54 :

εἰ τῇ οἰκείᾳ μὲν ἀρετῇ τὸ αὑτῶν ἔργον εὖ ἐργάσεται τὰ ἐργαζόμενα.

Au premier coup d'œil il paraît tout simple d'entendre τὰ ἐργαζόμενα par tout agent; mais cette généralisation serait ici déplacée. On n'en est encore qu'aux yeux, tout à l'heure viendront les oreilles, et plus tard l'ame. Cette marche est tout-à-fait socratique. Il faut donc ne pas sortir ici de l'exemple particulier, savoir, les yeux. Grou, Schleiermacher, Stallbaum et Schneider généralisent. Ast fait de τὰ ἐργαζόμενα le nominatif de la phrase, comme s'il y avait τὰ ὄμματα τὰ ἐργαζόμενα. J'aimerais encore mieux omettre, avec Ficin, τὰ ἐργαζόμενα, que de l'entendre dans un sens général.

LIVRE DEUXIÈME.

PAGE 67. — Quelle est, selon l'opinion commune, la nature et l'origine de la justice. BEKKER, p. 60 : τί οἴονται καὶ ὅθεν....

J'adopte sans hésiter la leçon οἴονται de Bekker, que Schneider approuve aussi, d'après les deux bons manuscrits de Florence et de Munich, au lieu de la leçon ordinaire τί τε ὂν τύγχάνει, et de τί ὄν τε et οἰόν τε d'un grand nombre de manuscrits. Il faut οἴονται, puisque ce n'est pas ici son opinion personnelle que Glaucon va développer, mais l'opinion commune, comme on le voit clairement dans ce qui précède et dans la phrase suivante: πεφυκέναι γὰρ δή φασι. Τί remplace parfaitement οἶον, pour exprimer la nature de la justice. En effet, il s'agit de montrer et la nature et l'origine de la justice, deux choses qui sont développées dans ce qui suit, et plusieurs fois rappelées : γένεσίν τε καὶ οὐσίαν, et plus bas :

ἡ μὲν οὖν δὴ φύσις δικαιοσύνης, ὦ Σώκρατες, αὕτη τε καὶ τοιαύτη, καὶ ἐξ ὧν πέφυκε, τοιαῦτα, ὡς ὁ λόγος. Il ne faut donc pas, comme le veut Schneider, mettre une virgule après οἴονται, et traduire : *de eo accipe quid opinentur*, mais *qualem opinentur et unde ortam esse justitiam*. Il faut aussi γεγονέναι, et non pas γέγονε, d'après les mêmes excellens manuscrits qui donnent οἴονται. Ici, contre son système, Schneider emprunte οἴονται à ces deux manuscrits, et γέγονε aux autres. Lui aussi fait donc ce qu'il reproche à Bekker, *multis inspectis codicibus quod quisque maxime placens obtulit, recipit*, et il est éclectique malgré lui.

PAGES 68 — 69. — Gygès, l'aïeul du Lydien. BEKKER, p. 61 : τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ.

C'est la leçon de presque tous les manuscrits. Bekker et Schneider l'adoptent. Il en résulte qu'il serait ici question d'un ancêtre de Gygès, personnage dont il n'est parlé nulle autre part, et dont Platon ne dit point le nom. Contre ce sens je fais deux objections : 1° Le mot πρόγονος est ici déplacé, puisque ce mot ne peut s'appliquer qu'à de véritables ancêtres, et non pas à de simples prédécesseurs. Or, Gygès ne descendait pas du roi dont il est ici question, car lui-même était un

usurpateur qui avait commencé par être un homme de rien. 2° Il est assez étrange que cet aïeul de Gygès ait eu des aventures semblables, sous certains rapports, à celles de son descendant, par exemple d'être arrivé d'une condition inférieure au suprême pouvoir, et d'avoir tué le roi, son maître, en s'entendant avec la reine. (Hérodote, I, 8). Au lieu d'admettre ces invraisemblances, il est beaucoup plus simple de lire, avec plusieurs manuscrits : τῷ Γύγῃ. En effet, Gygès est le fondateur d'une nouvelle dynastie lydienne, dont le descendant, Crésus, fit tant de bruit dans la Grèce, et peut très bien être désigné ici sous le simple nom du Lydien. La seule objection que l'on fasse contre cette leçon, est l'absence de τῷ devant τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ ; mais le τῷ Γύγῃ, qui domine la phrase, en peut tenir lieu. Schleiermacher trouve ce sens très raisonnable, mais il n'ose pas se prononcer entièrement en sa faveur, ne connaissant encore qu'un seul manuscrit qui eût τῷ Γύγῃ. Depuis Stallbaum a trouvé cette leçon dans deux autres manuscrits. Stallbaum n'aurait donc pas dû hésiter ; mais il aime mieux, tout en gardant τῷ Γύγῃ, retrancher τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ. Ast lit : Γύγου τοῦ Λυδοῦ, en retranchant à la fois τῷ et προγόνῳ. Mais c'est là refaire le texte et non pas l'interpréter. En lisant τῷ Γύγῃ τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, on ne suppose rien qui ne soit dans les manuscrits, et on obtient un sens satisfaisant.

Page 78. — Ils invoquent une foule de livres composés par Musée et par Orphée, enfans de la lune et des neuf Muses; et sur ces autorités, ils persuadent non-seulement à de simples particuliers, mais à des États, que certains sacrifices, accompagnés de fêtes, peuvent expier les crimes des vivans et même des morts. Ils appellent ces cérémonies *purifications*, quand elles ont pour but de nous délivrer des maux de l'autre vie. On ne peut les négliger sans s'attendre à de grands supplices. Bekker, p. 71... : ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν....

Le mot τελετὰς, par sa position dans la phrase, ainsi que par le but des cérémonies qu'il désigne, semble tiré par Platon de τελευτᾷν, comme qui dirait πρὸς τοὺς τελευτηκότας, cérémonies pour les morts, expiations, purifications. Il est propre au culte Orphique, dont les mystères d'Éleusis étaient une importation en Attique. On pourrait conjecturer, d'après ce passage, qu'au moins au temps de Platon les mystères se rapportaient particulièrement à la vie future.

Page 85. — Enfans d'un tel père, c'est avec rai-

son que l'amant de Glaucon commence ainsi l'élégie qu'il composa pour vous, quand vous vous fûtes distingués à la journée de Mégare.

O fils d'Ariston, couple divin, issu d'un glorieux père.

BEKKER, p. 76 : Οὐ κακῶς εἰς ὑμᾶς, ὦ παῖδες ἐκείνου τοῦ ἀνδρός, τὴν ἀρχὴν τῶν ἐλεγείων ἐποίησεν ὁ Γλαύκωνος ἐραστής, εὐδοκιμήσαντας περὶ τὴν Μεγαροῖ μάχην, εἰπών·

Παῖδες Ἀρίστωνος, κλεινοῦ θεῖον γένος ἀνδρός.

Presque tout le monde entend ὦ παῖδες ἐκείνου τοῦ ἀνδρός, par *disciples de Thrasymaque*. Je conviens que l'exemple du *Philèbe*, cité par Stallbaum, semble décisif; que ἐκείνου a bien l'air de se rapporter à Thrasymaque, et qu'en effet les sophistes appelaient leurs disciples παῖδες, τέκνα. Cependant il me paraît impossible d'entendre ainsi παῖδες, quand immédiatement après vient παῖδες Ἀρίστωνος; et dans deux passages si voisins l'un de l'autre, il semble bien que παῖδες doit être pris dans le même sens. Ici, comme en d'autres endroits, ἐκείνου est purement emphatique, et c'est probablement une politesse de Platon envers son père Ariston, comme envers ses deux frères, Glaucon et Adimante. Remarquez que dans le vers cité, Ariston

est appelé κλεινοῦ ἀνδρός. — Schleiermacher suppose que l'auteur de ce vers et l'amant de Glaucon est le Critias du *Charmide*, celui dont Plutarque cite aussi quelques vers d'une élégie adressée à Alcibiade.

Page 90. — D'où il suit qu'il se fait plus de choses, qu'elles se font mieux et plus aisément lorsque chacun fait celle à laquelle il est propre dans le temps marqué et sans s'occuper de toutes les autres. Bekker, p. 81 : ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττῃ.

Stallbaum prétend que πράττειν ἓν κατὰ φύσιν ne veut pas dire faire la seule chose à laquelle on est propre naturellement, mais faire la chose comme il convient; de sorte que ἐν καιρῷ serait un simple développement de κατὰ φύσιν, ce qui expliquerait comment καὶ est omis dans quelques manuscrits. Mais il suffit de rappeler que κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχόλ. τ. ἄ. ἄγ. est un résumé de tout ce que Socrate a dit précédemment : 1° il y a diversité de dispositions parmi les hommes, πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πρᾶξιν. 2° Un ouvrage est manqué quand il n'est pas fait en

son temps, ἐάν τίς τινος παρῇ ἔργου καιρὸν, διόλλυται. 3° Il faut faire exclusivement ce qu'on fait, y apporter toutes ses forces, ἀνάγκη τὸν πράττοντα τῷ πραττομένῳ ἐπακολουθεῖν μὴ ἐν παρέργου μέρει. — De là le résumé: ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν, καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττῃ.

Page 91. — Mais que ces personnes viennent les mains vides. Bekker, p. 82 : καὶ μὴν κενὸς ἂν ἴῃ....

La leçon ἴῃ des deux bons manuscrits de Munich et de Florence, contre tous les autres manuscrits, est maintenant au dessus de toute discussion.

Page 99.— Mais seulement cordonnier. Bekker, p. 88.

La plupart des manuscrits, Ast, Bekker et Stallbaum, omettent ἀλλὰ σκυτοτόμον. Mais plusieurs manuscrits, Schleiermacher et Schneider le défendent. Μόνον, que demandait Ast, est renfermé dans le mouvement de la phrase. Ces deux mots complètent le sens, donnent plus de force et de clarté à la pensée, et j'ai mieux aimé croire que de bons manuscrits ont pu

les omettre que de bons manuscrits les emprunter à une glose.

Page 107. — D'abord il a imaginé sur les plus grands des dieux le plus grand et le plus monstrueux mensonge, celui qui raconte qu'Uranus.... Bekker, p. 95 : πρῶτον μὲν, ἦν δ'ἐγώ, τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος ὁ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο, ὡς Οὐρανός....

Je construis : οὐ καλῶς ἐψεύσατο τὸ μέγιστον ψεῦδος ὁ εἰπὼν ὡς,.... d'après la leçon du plus grand nombre des manuscrits, Bekker et Schneider. Ast et Stallbaum, sur l'autorité d'Eusèbe, d'un seul manuscrit et de Ficin, lisent ὃ avec une virgule auparavant, ce qui donne la construction suivante : τὸ μέγιστον ψεῦδος (ἐστιν), ὃ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο ὡς... ὡς se rapporterait alors à ἐψεύσατο, et non pas à εἰπών.

Page 107. — Jusqu'à la fin du second livre.

Toute cette fin du second livre se rattache à l'*Euthyphron*. On y voit l'admirable contraste de la morale de Socrate et de Platon et de la morale du paganisme, au moins du paganisme populaire, tel que l'avaient fait et

accrédité les poètes et les artistes. On y voit aussi que le système des allégories, αἱ ὑπόνοιαι, qui date des premières écoles philosophiques et surtout d'Anaxagoras (*Diog.*, liv. II, chap. XI, avec *les Notes de Ménage*), était fort répandu du temps de Platon, et que Platon savait très bien qu'il n'était pas impossible d'interpréter les fables en apparence les plus absurdes et les plus condamnables, mais que malgré cela ce grand moraliste ne consentait pas à ce que ces fables s'imprimassent d'abord dans l'ame des enfans, et leur fussent proposées comme les modèles de leur conduite et de leur vie. C'est encore là une des immenses supériorités du christianisme sur le paganisme. Les mystères du christianisme, dans lesquels l'interprétation philosophique découvre les plus sublimes vérités, ont de plus cet avantage que, s'ils sont inaccessibles à la raison vulgaire (et cela doit être, puisque ce sont des mystères), loin de choquer la conscience morale du genre humain, ils la consacrent, et même l'élèvent et l'épurent. Cependant, il y a même dans les saintes écritures des morceaux que l'Église, dans sa sagesse, défend de mettre entre les mains de tout le monde. C'est une pratique semblable que recommande ici Platon. — La fin de ce second livre contient aussi une Théodicée abrégée qui est le germe de celle du dixième livre des *Lois*. Là, comme dans le dixième livre des *Lois*, la bonté, ou pour mieux

dire le bien est l'idée fondamentale, le caractère le plus essentiel de la divinité; d'où il suit que tout ce qui est bien a Dieu seul pour auteur, et que les maux se rapportent à une autre cause. On trouve encore ici cette maxime du dixième livre des *Lois*, que les maux sont en plus grand nombre que les biens, maxime qui vicie l'optimisme de Platon, et conduirait à cette conséquence que Dieu n'est pas l'auteur de toutes choses; tandis que dans le véritable optimisme, Dieu est l'auteur de tout, excepté des actions des êtres libres; tous les vrais maux ne viennent que de nous; le reste est bien absolument ou relativement, et la bonté et l'harmonie du tout dérivent de l'unité, de l'omniprésence et de la toute-puissance divine.—Voyez la note page 470-474, du t. VIII, sur le dixième livre des *Lois*.

PAGE 119.—Par conséquent on ne peut pas trouver en Dieu un poète menteur. BEKKER, p. 104 : Ποιητὴς μὲν ἄρα ψευδὴς ἐν θεῷ οὐκ ἔνι.

Stallbaum prétend que cette leçon est *absurdissima et vere ridicula*, et il adopte la conjecture de Markland, déjà adoptée par Ruhnken : ταύτῃ μὲν ἄρα ψεῦδος ἐν θεῷ οὐκ ἔνι, ce qui est une phrase très générale et extrêmement vulgaire; tandis qu'en suivant la leçon de tous les manuscrits, on obtient une pensée

élégamment exprimée et qui se rapporte au sujet particulier de ce passage, savoir, que Dieu n'est pas réduit à mentir comme les poètes, faute de savoir la vérité des faits anciens.

LIVRE TROISIÈME.

Page 125. — N'ôte tout sang-froid aux guerriers... Bekker, p. 109 : θερμότεροι....

H. Étienne a proposé ἀθερμότεροι. Ast, avec un manuscrit, lit ἀθυμότεροι, que Stallbaum accepte. La vieille leçon doit être maintenue et s'explique très bien par le voisinage de μαλακώτεροι et par sa signification propre que rend exactement l'expression française : manquer de sang-froid, perdre son sang-froid dans le danger.

Page 126. — Nous disons aussi que le sage se suffit à lui-même.... Bekker, p. 110 : αὐτὸς αὑτῷ αὐτάρκης....

Le stoïcisme est déjà dans ce passage et dans plusieurs autres de Platon, mais toujours contenu en de justes bornes. On l'en ferait sortir si comme Grou, par une traduction inexacte, on faisait dire à Platon : Ce ne

sera donc pas un malheur pour lui (le sage) de perdre un fils, un frère; tandis que le texte porte : Un malheur affreux, δεινόν. Grou dit encore : Lorsqu'un pareil accident lui arrivera, il ne s'en affligera pas. Le texte porte : Il ne devra pas s'en lamenter, ὀδύρεσθαι.

PAGE 136.— BEKKER, p. 117 : οἱ θεῶν ἀγχίσποροι....

Le tragique, cité aussi par Lucien, est évidemment Eschyle dans la *Niobé*, au rapport de Strabon, liv. XII. Voyez la dissertation d'Hermann sur la *Niobé* et sur ce passage (*Opusc.*, t. III, p. 58).

PAGE 144. — Et modifie en nous l'extérieur, le ton et le caractère. BEKKER, p. 124 : καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνάς....

Stallbaum propose de lire : καὶ κατὰ σχῆμα, parce que, selon lui, σῶμα comprendrait φωνάς, qui alors deviendrait inutile. Mais σῶμα n'est point ici le corps proprement dit, c'est l'extérieur, *corporis habitudo*, plutôt que *corpus ipsum.*

PAGE 147. — Plus il sera porté à tout imiter. BEKKER, p. 127 : πάντα τε μᾶλλον διηγήσεται.

Il est vrai que presque tous les manuscrits et toutes

les éditions donnent, comme Bekker, διηγήσεται; mais Schneider montre fort bien que μιμήσεται est une préparation naturelle à πάντα ἐπιχειρήσει μιμεῖσθαι σπουδῇ, qui en est le développement et non la répétition. Or, μιμήσεται est dans l'excellent manuscrit de Munich. Ficin : *omnia imitabitur.* Grou a traduit comme Ficin, et j'ai maintenu la traduction de Grou.

PAGE 149. — Si jamais un homme habile dans l'art de prendre divers rôles....

C'est le passage fameux que toute l'antiquité rapporte à Homère: par exemple, l'auteur, quel qu'il soit, du traité *Sur les allégories* faussement attribué à Héraclide du Pont, ed. Gale, p. 411; Cicéron, *de Republica*, liv. IV; Denys d'Halic., *Ep. de Platone*, tom. VI, p. 756, ed. Reiske; Maxime de Tyr, Dissert. 23; Dion Chrysostome, tom. II, p. 276; Aristide et Théodoret. De là le préjugé universellement établi. Cependant Proclus, dans son *Commentaire sur la République*, après une longue apologie et une explication allégorique détaillée de tous les passages d'Homère incriminés par Platon, arrivé à cet endroit, ne le rapporte pas précisément à Homère, mais à la poésie en général, et il ne se sert pas du mot ἡ ποίησις, qui désignerait Homère, mais de l'expression τὴν ποιητικήν, p. 360. Assurément si Proclus et les Alexandrins eussent cru que Pla-

ton parle ici d'Homère, ils eussent cent fois cité ce passage pour le combattre ou l'interpréter à leur manière. Ce silence de l'école platonicienne est un argument sérieux. Morgenstern est, je crois, le premier qui ait pensé qu'il s'agit ici seulement des poètes dramatiques, p. 247; et Stallbaum adopte cet avis. J'ajoute aux raisons de ces deux critiques celle qui se tire du rapport frappant de ce passage avec celui des *Lois*, liv. II et VII. Dans les *Lois*, Platon ne permet aux poètes tragiques d'entrer dans son État qu'en soumettant leurs ouvrages à une censure préalable. Dans la *République*, plus sévère que dans les *Lois*, il les bannit sans condition; et, comme dans les *Lois*, on ne peut supposer que Platon désigne Homère, nous ne voyons pas pourquoi on le supposerait ici. Remarquez que dans l'un et l'autre passage il s'agit de l'imitation, dont les poètes dramatiques sont les vrais représentans. Mais il ne faut pas oublier non plus qu'Homère est souvent placé parmi les poètes tragiques et dramatiques, que ces poètes sont ici individualisés dans un seul, et que tout en refusant à celui-là l'entrée de la *République*, Platon lui rend hommage comme à un être sacré, merveilleux, plein de charmes; il ne serait donc pas impossible qu'indirectement il ait eu en vue Homère : et s'en tenir au doute de Schneider, *poetæ seu Homero*, est peut-être le parti le plus sage.

PAGE 155. — Celui-ci Énople, lequel était composé de plusieurs autres.... BEKKER, p. 133 : ξύνθετον....

L'Énople, d'après Proclus, *Commentaire sur la République*, p. 365, et d'après le Scholiaste qui se réfère à Proclus, comprenait l'ïambe, le dactyle et la pariambide. Tout cet endroit est hérissé de difficultés de détail qui surpassent mes très faibles connaissances dans ces matières.

PAGE 165. — Tu ne crois pas non plus qu'une jeune Corinthienne.... BEKKER, p. 141-142 : Ψέγεις ἄρα καὶ Κορινθίαν κόρην φίλην εἶναι ἀνδράσι μέλλουσιν εὖ σώματος ἕξειν.

Plus haut il ne s'agit que des plaisirs de la table, Συρακοσίαν τράπεζαν καὶ Σικελικὴν ποικιλίαν ὄψου ; et plus bas, Ἀττικῶν πεμμάτων. Il semble donc que dans la phrase intermédiaire il ne devrait être question que de gourmandise. Cette raison me paraît décisive. Mais alors il faudrait que Corinthe fût aussi célèbre pour la gourmandise que pour le goût d'autres plaisirs que Κορινθίαν κόρην semble indiquer. Il est étrange que les autorités citées par Stallbaum sur la répu-

tation de gourmandise de Corinthe, soient précisément celles que Ast cite pour établir la réputation de Corinthe dans un autre genre; et l'exactitude est ici du côté de Ast. Cependant j'ai cru pouvoir entendre, par κόρην, une cuisinière corinthienne, et prendre φίλην εἶναι dans le sens de *placere*. C'est l'avis de Stallbaum. Schleiermacher ne fait aucune remarque, et sa traduction est équivoque : *Korinthische mædchen lieb haben.*

Page 166. — Comme un lutteur habile... Bekker, p. 143.

Tous les manuscrits, Bekker et Schleiermacher ont λογιζόμενος, lequel ne va guère avec πάσας διεξόδους διεξελθὼν ἀποστραφῆναι, expressions métaphoriques qui exigent λυγιζόμενος. D'abord la différence de l'υ à l'ο est presque nulle. Ensuite il est plus vraisemblable que les copistes se sont trompés que le Scholiaste, Suidas et Photius qui ont λυγιζόμενος. Enfin, ὥστε μὴ παρασχεῖν δίκας est la conclusion générale de la phrase entière, et ne peut se rapporter au seul λογιζόμενος. Schneider lui-même, malgré son respect quelquefois superstitieux pour les manuscrits, adopte λυγιζόμενος avec Morgenstern, Ast et Stallbaum. La phrase de Galien qui l'arrête un peu, et qui contient λογιζόμενοι, peut très bien ne pas être une allusion à celle de Platon.

PAGE 170. — BEKKER, p. 146.

Ce passage a enfin cédé aux efforts de la critique. La conjecture de Grou, εἰ après πότερον, qui n'est dans aucun manuscrit, est abandonnée depuis long-temps. Bekker a fait le premier pas vers la vraie solution, en changeant avec plusieurs manuscrits ἢ en ἦ, ce qui fait un pendant à πότερον, et en mettant l'interrogation après ἐμποδίζει. Schleiermacher a rendu le service de retrancher γάρ, qui manque dans un grand nombre de bons manuscrits. Stallbaum a porté le dernier coup à toute difficulté en faisant une seule phrase où on en avait vu deux, et en ôtant le point après νοσοτροφία.

Ibid. — BEKKER, p. 146-147.

Je suis, avec Schleiermacher, le texte de Bekker et les indications de Ast. J'attribue Σχεδόν γέ τι jusqu'à σώματος à Socrate; Εἰκός γ'ἔφη à Glaucon, et Οὐκοῦν à Socrate. Tous les autres éditeurs ont arbitrairement bouleversé le texte. D'abord Grou, d'après Ficin, attribue à Glaucon σχεδόν γέ τι.... jusqu'à καὶ γὰρ καὶ πρὸς οἰκονομίας, qu'il donne à Socrate; mais Socrate ne reprend guère la parole, sans un signe quelconque qui marque cette reprise, et il est evident que

καὶ γὰρ appartient à la même phrase et à la même personne que Σχεδόν γέ τι. Stallbaum et même Schneider attribuent à Glaucon Σχεδόν γέ τι, avec tout ce qui suit jusqu'à σώματος ; et comme dans ce cas, Εἰκός γ', ἔφη, qui ne peut se rapporter qu'à Glaucon, ne peut subsister, ils le retranchent avec un assez bon nombre de manuscrits, parmi lesquels les deux excellens manuscrits de Florence et de Munich. Le point de la question est de savoir si l'on peut retrancher Εἰκός γ', ἔφη. Je ne le crois pas ; car les meilleurs manuscrits donnent ces mots, entre autres le manuscrit A, et Ficin, qui traduit : *consentaneum est*, les avait lus dans son manuscrit. La critique doit plutôt admettre une omission dans des manuscrits inférieurs qu'une interpolation dans des manuscrits excellens. J'ai donc conservé Εἰκός γ', ἔφη. Cela posé, il fallait bien attribuer ce qui précède à Socrate. En effet, tout ce qui précède n'est qu'un développement du principe établi plus haut par Socrate, et c'était à Socrate à se charger lui-même de ce développement, puisqu'il s'était engagé à supporter le poids de la conversation, et à ne laisser aux autres que la peine de nier ou d'affirmer. D'ailleurs, Glaucon est musicien plus que philosophe, et il n'a rien ici à développer. Or, comme en maintenant Εἰκός γ' ἔφη, on a la main forcée pour ce qui précède, on l'a de même pour ce qui suit, et il faut bien alors attribuer à Socrate

Οὐκοῦν ταῦτα γιγνώσκοντα φῶμεν, même quand il n'y aurait point ἦν δ'ἐγώ, qui se trouve dans trois manuscrits, parmi lesquels ceux de Florence et de Munich. Et si Schneider demandait pourquoi je sacrifie ici le manuscrit A de Paris aux deux manuscrits de Munich et de Florence, que tout à l'heure j'ai sacrifiés au manuscrit A, je répondrais qu'en effet je préfère tantôt une famille de manuscrits, et tantôt une autre, selon les suggestions de la raison. Rien de plus conséquent. Schneider lui-même, malgré son système, change d'autorité à tous momens et il fait bien.

Page 178. — Leur désaccord la rend lâche ou farouche. Bekker, p. 153 : δειλὴ καὶ ἄγροικος.

Dans la traduction j'ai donné à καὶ la force de ἢ, mais sans lire δειλὴ ἢ καὶ ἄγρ. ni changer καὶ en ἢ ; car tous les manuscrits sont unanimes. La note de Schneider ne laisse rien à désirer. — Ce passage est la donnée des *Rivaux*.

Page 179. — Si cet homme a reçu un naturel sans courage. Bekker, p. 153.

Quel est le sujet de λάβῃ ? Ce ne peut être μουσική, car le sujet de λάβῃ doit être celui de ποιήσας, qui suit

et qui ne va plus avec μουσικῇ. Ce ne peut pas être non plus l'indéterminé τοῦτο, *diess* de Schleiermacher ; car ποιήσας y répugne absolument. Je ne puis donc admettre la leçon de Bekker, savoir, ἐὰν... φύσει ἄθυμον λάβῃ. Reste que le sujet de λάβῃ soit celui de la phrase précédente, τις, placé à la tête de cette phrase, et qui par là domine tout ce qui suit, sujet repris et développé par οὗτος, qui déjà est celui de ἐποίησεν ainsi que de plusieurs autres verbes, et qui par conséquent peut très bien être celui de ποιήσας, etc. Ce sujet τις... οὗτος... s'étend jusque sur la phrase suivante : ἂν αὖ γ.... πονῇ καὶ εὐωχῆται. Or, ce sujet adopté exige le rejet de la leçon de Bekker, φύσει ἄθυμον, leçon qui est celle de de Ficin, de Schleiermacher, de Schneider et du plus grand nombre des manuscrits, parmi lesquels le manuscrit A, et il n'admet que l'ancienne leçon φύσιν ἄθυμον, qui a pour elle aussi cinq manuscrits, parmi lesquels ceux de Florence et de Munich. Stallbaum a fini par revenir à cette leçon.

Page 180. — Tel qu'une bête féroce, il veut tout décider par la force et la violence. Bekker, p. 154 : πρὸς πάντα διαπράττεται.

Je ne conçois pas les difficultés que Morgenstern et Ast ont vues ici, et les corrections qu'ils ont faites. Ce-

pendant Stallbaum s'en est troublé, et il propose διαταράττεται au lieu de διαράττεται de Morgenstern; par un scrupule de circonspection, il se réduit à la correction πρὸς πάντας διαπρ...; mais si on peut dire πρὸς πάντας διαπράττεται, pourquoi pas πρὸς πάντα, *cum omni homine*, ou plutôt, avec Ficin, *ad omnia?*

Page 186.— Bekker, p. 159: γενναῖόν τι εἶναι ψευδομένους.

Plusieurs manuscrits, entre autres ceux de Florence et de Munich, donnent εἶναι. Ficin: *esse*. Bekker lit εἶναι, et Schleiermacher l'a suivi. J'ai d'abord adopté aussi cette leçon, qui donnait la construction suivante: τίς οὖν ἂν γένοιτο μηχανὴ (περὶ) τῶν ψ..., (περὶ) ὧν ἐλέγομεν εἶναι γενναῖόν τι πεῖσαι.... Mais cette construction est extrêmement alambiquée, et τι serait au moins inutile. D'ailleurs τίς... μηχανὴ... τῶν ψ.... serait une étrange expression. A la réflexion, je préfère ἕν à εἶναι, avec le plus grand nombre des manuscrits et les meilleurs, Stallbaum et Schneider. Il ne s'agit pas ici de mensonges utiles en général, mais d'un mensonge particulier, d'une certaine fable capable de porter avec elle, dans l'imagination et dans le cœur des hommes, des opinions vraies et utiles. Cette fable, dit Socrate, a quelque ressemblance avec celle de Cad-

mus. Or, γενναῖόν τι ne suffirait pas pour désigner cette fable particulière : il faut nécessairement γενναῖον τι ἕν. Je construis donc ainsi la phrase entière τίς... μηχανὴ γένοιτο.... ψευδομένους γενναῖον τι ἓν τῶν ψευδῶν τῶν.... (περὶ) ὧν νῦν δὴ ἐλέγομεν, πεῖσαι.... Et je change ainsi la traduction : Maintenant comment pourrions-nous inventer quelqu'un de ces mensonges nécessaires dont nous avons parlé plus haut, un mensonge généreux, et le persuader aux magistrats eux-mêmes, ou du moins.....

PAGE 187. — L'or deviendra quelquefois argent, comme l'argent se change quelquefois en or. BEKKER, p. 160 : ἔστι δ' ὅτε ἐκ χρυσοῦ γεννηθείη ἂν ἀργυροῦν καὶ ἐξ ἀργυροῦ χρυσοῦν ἔκγονον.

La plupart des manuscrits, entre autres le manuscrit A, donnent ἐξ ἀργυροῦ. Boeckh a le premier proposé cette leçon, que Bekker a adoptée. Mais plusieurs manuscrits, parmi lesquels les deux bons manuscrits de Florence et de Munich, Alde, Ast, Stallbaum et Schneider : ἐξ ἀργύρου. Ficin : *ex argento*. J'ai traduit comme s'il y avait ἐξ ἀργύρου, pour la commodité de la traduction ; mais je n'en crois pas moins que l'on pourrait défendre la leçon retrouvée par Boeckh

contre les objections de ses adversaires; car chaque être n'était primitivement ni d'or ni d'argent pur; il avait seulement des parties d'or ou d'argent : χρυσὸν ἐν τῇ γενέσει συνέμιξεν. Chaque être était donc *aureus*, *non aurum;argenteus*, *non argentum*, d'où il suit qu'en se transformant il devenait ἐξ ἀργυροῦ χρυσοῦν, *ex argenteo aureus*.

LIVRE QUATRIÈME.

PAGE 192. — Et cela par leur propre faute. BEKKER, p. 165 : καὶ ταῦτα δι' ἑαυτούς.

Ficin, et Grou qui traduit sur Ficin, omettent δι' ἑαυτούς. Les corrections d'Étienne et de Buttman sont abandonnées. La seule interprétation qui m'ait paru raisonnable est celle d'Ast, qui est adoptée par Stallbaum et par Schleiermacher. Aussi Schneider se garde bien de l'adopter, et au lieu d'entendre δι' ἑαυτούς, *par leur propre faute*, il entend *pour eux ;* car l'État tout entier, dit-il, étant dans la main des guerriers, les maltraiter pour l'État ; c'est les maltraiter pour eux-mêmes : *custodes dum civitatis caussa minus beati esse videntur, revera sua ipsorum caussa affliguntur ;* ce qui est fort étrange et mérite bien que Socrate y réponde : *quod profecto mirum est et excusatione eget.* Et en effet cela est si étrange, que cela n'est pas supposable. L'interprétation reçue est beaucoup plus naturelle. Schneider objecte que si les guerriers sont malheureux, ce ne

serait pas leur faute, mais celle de Socrate, auteur de la constitution. Mais comme cette constitution ne peut aller qu'autant que les guerriers le voudront bien, puisqu'ils sont les maîtres, il suit encore qu'après tout ils ne seraient malheureux que par leur propre faute.

PAGE 195. — Et que d'eux seuls dépendent et sa bonne administration et son bonheur. BEKKER, p. 168 : καὶ αὖ τοῦ εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν καιρὸν ἔχουσιν.

Plusieurs manuscrits, au lieu de αὖ lisent ἄν, leçon que H. Étienne a suivie. Αὖ est la leçon du plus grand nombre des manuscrits et des meilleurs. Schleiermacher l'admet bien, mais il en a tiré un sens très alambiqué. Il prétend que le sujet de cette phrase n'est pas seulement φύλακες νόμων, mais φύλακες μὴ ὄντες ἀλλὰ δοκοῦντες, et qu'ainsi on ne peut dire que ces faux gardiens des lois ont seuls la faculté de bien administrer l'État et de le rendre heureux; loin de là ils le perdent, πᾶσαν ἄρδην πόλιν ἀπολλύασι; de sorte qu'il n'y a plus de bonheur que pour eux seuls. Mais il faudrait au moins qu'il y eût ici ironie; car là où l'État tout entier serait ruiné, il n'y aurait plus même de place pour le bonheur d'une seule classe. J'entends donc αὖ, comme un simple signe de division d'avec la

phrase précédente, d'autant plus que l'excellent manuscrit de Munich lit : καὶ γὰρ αὐτοί. Si Schleiermacher objecte que εὐδαιμονεῖν n'étant pas verbe actif ne peut avoir de régime, je réponds en construisant ainsi la phrase : καὶ αὖ τοῦ (πόλιν) εὖ οἰκεῖν καὶ εὐδαιμονεῖν μόνοι τὸν κ... ἔχ... Je prends εὖ οἰκεῖν dans un sens réflexif, comme le permettent un grand nombre d'exemples même de Platon, entre autres, dans la *République*, livre V, ἡ πόλις ἄριστα πολιτευομένη οἰκεῖ, voyez Stallbaum, p. 363 et la note.

PAGE 195.— Si donc nous formons de vrais gardiens de l'État, que ce soient des gardiens incapables d'en compromettre la sûreté..... BEKKER, p. 168 : εἰ μὲν οὖν ἡμεῖς μὲν φύλακας ὡς ἀληθῶς ποιοῦμεν ἥκιστα κακούργους τῆς πόλεως, ὁ δ'-ἐκεῖνο....

Ce passage est fort embarrassant. Il n'y a point de variantes. La phrase telle que Bekker la donne ne présente pas de sens, et le mot à mot de Schleiermacher pas davantage. Ast retranche εἰ μὲν, et rejette οὖν après ἡμεῖς μὲν. De cette manière il est peu de difficultés dont on ne vienne à bout. Stallbaum et Schneider supposent tous deux des ellipses graves. Après εἰ μὲν οὖν, Stallbaum suppose ταῦτα οὕτως ἔχει, ἡμεῖς μέν.... Tout

au contraire, Schneider suppose l'ellipse à la fin de la phrase; et après εὐδαίμονας, régi selon lui par le sous-entendu ποιεῖ, il supplée ἡμεῖς μὲν ὀρθῶς ποιοῦμεν, ἐκεῖνος δὲ..... En fait de suppositions, je donne aussi la mienne. Je mets une virgule après ποιοῦμεν, et après ἥκιστα καὶ. τ. πόλ., je supplée ποιοῦμεν ἄν, et alors la phrase résume parfaitement la discussion précédente. C'est là l'interprétation que suppose la traduction de Ficin. On ne comprend pas pourquoi Stallbaum s'avise de mettre κεραμέας entre καὶ et ὥσπερ. Platon n'a pas l'habitude de résumer et de répéter ainsi ce qu'il a dit précédemment, et καὶ se rapporte à ἑστιάτορας.

PAGE 208. — Ni consulter un autre interprète que celui du pays. BEKKER, p. 179 : οὐδὲ χρησόμεθα ἐξηγητῇ ἀλλ' ἢ τῷ πατρίῳ....

Je lis, avec les manuscrits, Bekker et Schneider, τῷ πατρίῳ, que je rapporte à ἐξηγητῇ, qui précède; et ce πάτριος ἐξηγητὴς ne peut être que le dieu de Delphes. Il s'agit d'une question sur laquelle on ne doit pas consulter un homme : il faut donc consulter un autre exégète; or, le dieu qui en Grèce était un exégète public, faisant pour toute la Grèce la même fonction que les exégètes dans les différens États, c'était Apollon de

Delphes, que l'on venait consulter d'un bout de la Grèce à l'autre, et qui rendait des réponses, c'est-à-dire des oracles. Et l'exégète de toute la Grèce était à Delphes, parce que Delphes était considérée comme le centre de la terre. A la raison se joint la grammaire, qui repousse entièrement τῷ πατρῴῳ d'Ast et de Stallbaum. Apollon était appelé Πατρῷος seulement à Athènes, comme l'auteur de la race athénienne par son fils Ion. Mais d'abord Platon ne pourrait faire d'un dieu purement Athénien l'interprète de la Grèce entière. Ensuite, comme l'a très bien vu Schneider, Πατρῷος tout seul ne désigne point Apollon; et il est étrange de rattacher ce mot à τῷ Ἀπόλλωνι, qui est très loin, quand on a tout près ἐξηγητῇ. Enfin il n'est pas question ici d'être l'auteur de telle ou telle race, mais d'être placé de manière à servir d'interprète à toutes les races grecques et autres; et c'était le cas de l'Apollon de Delphes, placé au centre de la terre, et qui y rendait publiquement des oracles, tandis que l'Apollon athénien n'en rendait pas, n'était pas consulté, et ne peut par conséquent faire l'office d'interprète public et général.

Page 214. — Il me paraît que lorsque l'opinion qui fait le courage n'est pas le fruit de l'éducation, et qu'elle a un caractère brutal et ser-

vile, tu ne la regardes pas comme légitime. Bekker, p. 185.

Ici, avec huit manuscrits et Ficin, je me sépare de la leçon des autres manuscrits adoptée par tous les critiques. Il m'est impossible de comprendre comment, dans la langue de Platon et dans la langue grecque on distinguerait aussi fortement ὄρθη δόξα de δόξα νομίμη, l'opinion droite, juste, raisonnable, de l'opinion légitime, surtout lorsque dans la phrase précédente on a confondu ὄρθη δόξα et δόξα νομίμη, ...σωτηρίαν δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου. Et il ne faut pas dire que c'est là seulement une opinion de Glaucon, car Socrate répond à Glaucon : ce que tu dis est parfaitement vrai. Ainsi je lis : τὴν αὐτὴν δόξαν... ἄνευ παιδείας γεγονυῖαν, le courage sans lumières, lequel comprend deux sortes de courages également sans lumières, l'un qui est un instinct organique et brutal, l'autre qui est une habitude servile ; tous deux forment le courage sans lumières, qui n'est pas le vrai et légitime courage. Ce sens me paraît satisfaisant. Celui des autres critiques consiste à distinguer trois sortes de courages : 1° un courage réel, mais qui serait ἄνευ παιδείας. 2° Le courage à la manière des bêtes. 3° Le courage des esclaves. Schleiermacher défend vivement cette interprétation. Mais on ne voit pas ce que pourrait être le premier genre de cou-

rage réel, ἄνευ παιδείας, sinon le second et le troisième.

PAGE 215. — La tempérance est une manière d'être bien ordonnée, et comme on dit, un empire qu'on exerce sur ses plaisirs et sur ses passions. Delà vraisemblablement l'expression que je n'entends pas trop : être maître de soi, et encore d'autres expressions qui mettent comme sur la trace de cette vertu. BEKKER, p. 186 : Κόσμος πού τις, ἦν δ'ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶ καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, ὥς φασι. κρείττω δὴ αὑτοῦ φαίνονται οὐκ οἶδ' ὅν τινα τρόπον καλοῦντες, καὶ ἄλλα ἄττα τοιαῦτα ὥσπερ ἴχνη αὐτῆς λέγεται.

Ici tous les éditeurs diffèrent. Ast, dans son édition générale : ὥς φασι, κρείττω τε αὑτοῦ λέγοντες καὶ ἄλλα ἄττα τοιαῦτα, ἃ ὥσπερ ἴχνη αὐτῆς λέγεται ; et dans l'édition particulière de 1814 : κρείττω δὴ αὑτοῦ φάσκοντες. Stallbaum : ὥς φασι, κρείττω δὴ αὑτοῦ λέγοντες οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον καὶ ἄλλα ἄττα....... Schneider, de même que Stallbaum, excepté qu'il met un point en bas après φασι. Schleiermacher, comme Bekker. Les manuscrits sont aussi divisés que les criti-

ques. On peut voir le détail des variantes dans Bekker, dans Stallbaum et dans Schneider. Mais au milieu de ces différences, sont quelques points fixes, à l'aide desquels on peut construire solidement toute la phrase. 1° Le plus grand nombre des manuscrits donne δή; or, δὴ marque une conséquence; ce mot n'aurait pas de sens et serait inutile, si on le joignait à ὥς φασι, en supprimant le point; κρείττω δὴ est donc une phrase dépendante mais distincte de la précédente. 2° φαίνονται est dans tous les manuscrits de Bekker, un seul excepté; le manuscrit A de Paris, au lieu de λέγεται, qui termine la phrase, a λέγοντες avec le signe γρ., d'où Schneider conclut, on ne sait pourquoi, que le manuscrit A donne λέγοντες pour variante de φαίνονται, tandis que c'est seulement la variante de λέγεται. Les deux bons manuscrits de Florence et de Munich, ont φαίνονται; dans les autres manuscrits de Florence, ce mot est tantôt dans le texte, tantôt à la marge. Je regarde donc encore comme un point incontestable que φαίνονται doit rester. 3° λέγοντες est aussi dans beaucoup de manuscrits. Quatre manuscrits de Florence ont à la fois λέγοντες et φαίνονται dans le texte ou à la marge. Les deux bons manuscrits de Florence et de Munich, qui tous deux ont φαίνονται, ont καλοῦντες au lieu de λέγοντες, et le placent après τρόπον. C'est au fond la même leçon. Mais si λέγοντες a pour lui moins de manuscrits que φαίνονται,

il faut remarquer que, dans la phrase, φαίνονται demande λέγοντες, et que l'un étant certain et exigeant l'autre, l'attire et lui prête son autorité. Peu importe qu'on lise λέγοντες ou καλοῦντες, mais λέγοντες a en sa faveur plus de manuscrits. Καλοῦντες n'a pour lui que le manuscrit de Munich ; aussi Bekker y a-t-il joint un astérisque comme signe de doute. J'aimerais mieux aussi, avec le plus grand nombre de manuscrits, rattacher étroitement λέγοντες à φαίνονται que de le renvoyer après τρόπον. Je lirais donc : ὥς φασι. κρείττω δὴ αὐτοῦ λέγοντες φαίνονται οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον καὶ ἄλλα ἄτ.... et le sens que cette leçon donne est naturel et raisonnable. D'abord Socrate définit la tempérance, l'empire sur les passions, σωφροσύνη... ἐγκράτεια, selon l'opinion commune et même selon les habitudes du langage ordinaire, ὥς φασι; en effet, σωφροσύνη entraîne l'idée d'ἐγκράτεια. Puis, toujours en suivant les analogies du langage, il cite l'expression de κρείττω ἑαυτοῦ, qu'amenait celle d'ἐγκράτεια et qui l'explique, expression par laquelle évidemment on désigne la tempérance, φαίνονται λέγοντες. Et il ajoute οὐκ οἶδα ὅντινα τρόπον, pour pouvoir plus tard en rechercher et en donner la véritable raison. Toute autre interprétation est pleine de difficultés. Je ne conçois pas comment Schneider, qui non-seulement pèse les manuscrits, mais qui les compte, et les suit scrupuleusement, a pu se persuader

que φαίνονται était une interpolation, et comment, malgré sa théorie, il substitue les soupçons arbitraires de son esprit à des faits certains. Il met λέγοντες à la place de φαίνονται, et ne voulant pas rapporter λέγοντες à φασι comme Ast, il en fait un nominatif absolu. — Schleiermacher remarque fort bien que ce passage était sous les yeux d'Aristote quand il distinguait σωφροσύνη et ἐγκρατεία, et que les jeux de mots qui suivent sur κρείττων et ἥττων sont une allusion au *Charmide*.

Page 226. — Dans mon opinion, une méthode semblable à celle que nous suivons, ne peut nous mener véritablement à notre but. C'est une autre route et plus longue et plus compliquée qui doit nous y conduire.

Il sera de nouveau question de cette méthode plus parfaite dans le sixième livre. Schleiermacher, dans une note excellente, fait voir qu'il ne s'agit pas ici d'une méthode à trouver, mais d'une méthode déja trouvée et pratiquée, par exemple dans le *Phédon* et dans le *Philèbe*. Il est probable aussi, selon Schleiermacher, que quand Platon écrivit la *République*, il avait déja développé tout son système dans ses leçons orales. Ses disciples devaient donc l'entendre aisément ici, et ils savaient où trouver cette méthode plus

parfaite. Quant aux autres lecteurs, Platon leur faisait sentir que de pareilles inductions ne peuvent tenir lieu de la connaissance approfondie du système entier, lequel peut seul établir d'une manière rigoureuse pourquoi les trois facultés en question appartiennent à l'ame humaine.

PAGE 228. — La même chose, considérée sous le même rapport, peut-elle être au même instant en repos et en mouvement?

Schleiermacher rappelle encore avec raison qu'on trouve ici la clef de presque toutes les antilogies du *Parménide*, ce qui prouve surabondamment que ce dialogue doit avoir été écrit avant la *République*.

PAGE 229. — Ne nous persuaderont plus que la même chose, considérée sous le même rapport et relativement au même objet, éprouve ou produise des effets contraires. BEKKER, p. 197 : τὸ αὐτὸ ὂν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν.

Tous les manuscrits, Bekker, Schleiermacher et Schneider donnent ἢ καὶ εἴη, que je retranche avec Stallbaum. Je conviens de la force de l'unanimité des manuscrits; je conviens qu'il faut être encore plus réservé

à supposer des interpolations que des omissions, mais tous ces motifs cèdent à l'impossibilité de rapporter τἀναντία à τὸ αὐτὸ. Il n'y a pas de licence de conversation qui puisse aller jusque là. Voilà pour la grammaire; mais le goût est aussi choqué de l'interposition de ἢ καὶ εἴη entre πάθοι et ποιήσειεν. Εἴη peut très bien exprimer la manière d'être; mais il fallait au moins le mettre avant ou après πάθοι et ποιήσειεν, lesquels ne sont jamais séparés; voyez plus haut, page 196 : Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα; et plus bas, page 198 : πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις θείης εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων. Enfin ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ est dur même à nos oreilles. Je me suis donc décidé à supposer, avec Stallbaum, que ἢ καὶ εἴη vient de l'erreur de quelque copiste trompé par la prononciation de πάθοι ἢ καὶ, erreur que plus tard on aura corrigée ou plutôt régularisée en ἢ καὶ εἴη.

PAGE 230. — Comme si on l'interrogeait là-dessus. BEKKER, p. 198 : ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος.

Ἐρωτῶντος est la leçon de la plupart des manuscrits de Bekker, de Stallbaum et de Schneider. D'autres manuscrits donnent aussi ἐρῶντος, dont ὁρῶντος, que donne un seul manuscrit, et qu'adopte Schleiermacher, est

une corruption évidente.—Tous les manuscrits donnent ἐναργεστάτας. Je ne sais pourquoi Schleiermacher traduit *stærksten*. La vraie leçon est évidemment celle des manuscrits. Socrate cite les appétits naturels les plus manifestes.

PAGES 233—234.—Ne mets-tu pas la soif, par sa nature, au nombre des choses relatives? La soif se rapporte-t-elle à quelque chose.—Oui, à la boisson. BEKKER, p. 201 : τὸ δὲ δὴ δίψος, ἦν δ'ἐγώ, οὐ τούτων θήσεις τῶν τινὸς εἶναι τοῦτο ὅπέρ ἐστιν; ἔστι δὲ δή που δίψος; Ἔγωγε, ἦ δ'ὅς, πώματός γε.

Je lis avec tous les manuscrits, moins un, Bekker et Schneider, τούτων, contre Stallbaum, qui à ce seul manuscrit emprunte τοῦτο, correction gratuite et qui donnerait une phrase très peu élégante. Τούτων se rapporte aux choses dont Socrate vient de parler, et qui toutes ont pour caractère commun d'avoir un objet, d'être relatives à quelque chose. Il demande donc si la soif n'a pas, elle aussi, ce caractère : οὐ θήσεις τοῦτο (τὸ δίψος) ὅπέρ ἐστιν, c'est-à-dire la soif, en tant que soif, la soif en général, εἶναι τούτων τῶν (ὄντων) τινὸς, au nombre de ces choses qui se rapportent à une autre. Il n'est pas du tout nécessaire avec Ast de changer εἶναι en ὄν-

των, τὰ τινὸς s'entendant fort bien. Schleiermacher traduit : *und den Durst, sprach ich, wirst du denn nicht unter diejenigen Dinge setzen, die was sie sind auf etwas gehend sind.* Mais je me joins à Stallbaum pour la phrase suivante. Socrate, après avoir demandé à Glaucon s'il ne mettra pas la soif parmi les choses qui sont relatives, interrogation générale et abstraite, la particularise en ajoutant : Quand on a soif, n'a-t-on pas soif de quelque chose ? La soif n'a-t-elle pas un objet ? A quoi Glaucon est forcé de répondre : oui, la boisson. Socrate n'affirme pas ce qu'il vient tout à l'heure de demander, comme le prétend Schneider, mais il fait ce qu'on ne peut pas trop faire en logique, il résout la question en la posant bien. Je ne puis donc admettre la leçon des manuscrits ἔστι δὲ δή που δίψος, et je lis avec Morgenstern ἔστι δὲ δή του δίψος, génitif qui amène tout naturellement l'autre génitif πώματός γε. Les deux bons manuscrits de Munich et de Florence mettent sur la voie de cette leçon par celle qu'ils donnent : καὶ ἔστι δή που τὸ δίψος δίψος του. C'est le commentaire de la bonne leçon, commentaire que Stallbaum a mal à propos introduit dans le texte.

Page 236. — Des cadavres sur le lieu des supplices.

Bekker, p. 203 : νεκροὺς παρὰ τῷ δημίῳ κειμένους.

Tous les manuscrits donnent δημίῳ, au lieu de δημείῳ

des éditions antérieures, que je ne puis pas abandonner aussi aisément que Schleiermacher. Si on lit δημίῳ, il faudrait donc entendre que le bourreau emportait chez lui les corps des suppliciés, ou qu'il demeurait près du lieu du supplice, et que παρὰ δημίῳ veut dire près de sa maison. Schleiermacher: *beim Scharfrichter.*

Page 244.—Les trois tons extrêmes de l'harmonie, l'octave, la basse et la quinte. Bekker, p. 210 : νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης.

J'ai gardé la traduction de Grou, qui a traduit sur Ficin : *octavæ vocis et gravis et quintæ.* Schleiermacher : *Grundton, gedritten und gefünften.* Schneider fait ici une petite dissertation musicale à laquelle je ne puis prendre part, et je renvoie avec lui pour ce passage à Forkel, tom. I, p. 324, et à Boeckh, *De metr. Pindari,* p. 206.

LIVRE CINQUIÈME.

Page 250. — Moi? Et pour quelle raison? Bekker, p. 216 : Ἔτι ἐγὼ εἶπον, τί μάλιστα;

Je ne me suis pas piqué dans la traduction d'une exactitude littérale; mais je lis comme Bekker, avec tous les manuscrits, un seul excepté, ἔτι ἐγὼ εἶπον, *je répliquai : pourquoi?* Je m'étonne avec Schneider que Schleiermacher ait pu maintenir l'ancienne leçon qui lisait ὅτι, ce qui donne un sens presque ridicule : *Dich! sprach er, weil ich gesagt hatte, was Doch.* Stallbaum : ὅτι ἐγὼ, εἶπον, τί μάλιστα; mais on ne peut guères séparer ἐγὼ de εἶπον; c'est une locution habituelle dans Platon. J'aurais mieux aimé la leçon d'Ast : ὅτι, ἐγὼ εἶπον, τί μάλιστα. Car on trouve au premier livre : ὅτι δὴ τί μάλιστα. Mais les manuscrits ont la leçon ἔτι, qui est fort admissible.

Page 268. — *Il cueille hors de saison,* en raillant

de la sorte, *les fruits de sa sagesse.* Bekker, p. 230 : ἀτελῆ τοῦ γελοίου σοφίας δρέπων καρπόν...

Les manuscrits sont unanimes. Cependant je ne puis concevoir τοῦ γελοίου avec σοφίας. Schleiermacher et Schneider ne font aucune difficulté d'admettre ce double génitif. Schleiermacher entend : *Des Laecherlichen unreife Frucht von seiner Weisheit pflükt.* Schneider, dans le même esprit : *Die Weisheitsfrucht des Laecherlichen.* Boeckh retranche σοφίας, pour garder τοῦ γελοίου; mais σοφίας est donné par Stobée, qui n'a pas τοῦ γελοίου, ce qui a conduit Stallbaum à considérer au contraire τοῦ γελοίου comme une glose de copiste ou comme une addition de Platon lui-même. J'incline à ce dernier avis. J'ai une peine extrême, comme Boeckh et Stallbaum, à admettre les deux génitifs; et Théodoret donnant διὰ τοῦ γελοίου, j'en ai tiré cette conjecture qu'on pourrait ici sous-entendre διὰ ou ἐκ, attribuer τοῦ γελοίου à Platon et non à Pindare, et y voir un appendice prosaïque, destiné par l'auteur à rattacher la citation de Pindare à son sujet et à la phrase : ὁ δὲ γελῶν, et j'ai traduit : *en raillant de la sorte.* Mais cette conjecture est loin de me satisfaire.

Page 276. — Mais comment places-tu ce temps

pour chaque sexe.... Bekker, p. 237 : τὰ ποῖα αὐτῶν ;

Je tiens ici pour Schleiermacher contre Schneider. La durée de l'époque de la véritable force génératrice comprend vingt ans pour les femmes et trente pour les hommes. De là cette question toute naturelle : Mais de quel âge jusqu'à quel âge mets-tu ces vingt ans pour les femmes et ces trente ans pour les hommes? Socrate répond : Pour les femmes, c'est de vingt ans à quarante. Mais pour les hommes, il ne marque pas le commencement de cette époque, il en donne seulement la fin, jusqu'à cinquante-cinq ans, d'où il suit, en prenant les trente ans que dure cette époque, que le commencement en est à vingt-cinq ans; ce qui est renfermé sous la métaphore : ἐπειδὰν τὴν ὀξυτάτην δρόμου ἀκμὴν παρῇ..., *après avoir laissé passer la première fougue de l'âge*, prescription souvent recommandée par Platon. L'expression δρόμου ἀκμὴ ne messied pas au style un peu poétique de Platon. Il n'est donc pas besoin de supposer, avec Stallbaum, que c'est un emprunt fait à un poète inconnu ; encore moins, de supposer, avec Schleiermacher, et ici je me joins contre lui à Schneider, qu'il faille prendre cette expression, non pas métaphoriquement, mais au propre, pour l'âge où l'on court le mieux, et de

supposer un proverbe perdu qui disait peut-être : la vingt-quatrième année est celle où l'on court le plus vite; année passée laquelle commencerait pour les hommes l'âge de la force génératrice.

PAGE 285. — Déclarent inviolable la sûreté individuelle. BEKKER, p. 244 : ἀνάγκην σωμάτων ἐπιμελείᾳ τιθέντες.

Schleiermacher entend : leur faisant un devoir de soigner leur corps, de s'appliquer aux exercices gymnastiques, et par là indirectement de ne pas se laisser maltraiter. J'entends tout simplement comme Ficin, Grou, Stallbaum et Schneider : *tutandis corporibus necessitatem imponentes ;* c'est-à-dire, au lieu de s'en remettre à la justice naturelle de tous les citoyens et à leur bienveillance réciproque du soin de se protéger les uns les autres, ériger cette protection en une obligation sociale, en faire une loi. Ce qui suit ne peut laisser aucun doute sur la vérité de ce sens. Cette loi aura cela de bon que si quelqu'un en maltraite un autre, la querelle n'aura pas de suite, parce que nous donnerons au plus âgé autorité sur quiconque sera plus jeune avec le droit de le châtier... Les jeunes gens n'oseront pas porter la main sur des hommes plus âgés.... appréhendant que les autres ne

prennent la défense de la personne attaquée.... Il est clair que dans tout ceci il s'agit de sûreté individuelle et non pas de gymnastique.

PAGE 286.— BEKKER, p. 245 : κολακείας τε πλουσίων πένητες.

Ficin fait ici un contre-sens : *adulationes certe aberunt quibus adversus divites inopes uti solent.* Ast et Stallbaum ont vu dans cette tournure des difficultés qui n'y sont pas. C'est seulement une tournure concise que nous avons rendue exactement en français par celle-ci : *pauvres, la nécessité de flatter les riches*, comme s'il y avait : κολακείας πλουσίων ὅταν πένητες ὦσι, ou εἰ πενήτες εἶσιν.

PAGE 287.—Enfin, mon cher, mille choses basses et misérables, et qui sont indignes d'être citées.— Oui, tout cela est frappant, même pour un aveugle. BEKKER, p. 246 : δῆλά τε δὴ καὶ ἀγεννῆ καὶ οὐκ ἄξια λέγειν. Δῆλα γάρ, ἔφη, καὶ τυφλῷ.

Je conviens que le plus grand nombre des manuscrits donnent δῆλά τε δὴ καὶ ἀγ...., mais plusieurs manuscrits donnent aussi δειλά τε avec les anciennes éditions de Alde, de Bale et de H. Étienne. Ast, Stallbaum et Schleiermacher ont adopté cette leçon, et je

me range à leur avis. Il est impossible de supposer que Platon ait mis d'abord δῆλα, puis ἀγεννῆ, pour revenir à δῆλα par οὐκ ἄξια λέγειν. Ensuite le τε καὶ est un lien étroit qui unirait mal δῆλα et ἀγεννῆ, et fort bien δειλὰ et ἀγεννῆ. Enfin, Schneider objecte que δῆλα γὰρ τυφλῷ exige qu'antérieurement il ait été question de quelque chose d'évident qui motive γὰρ et δῆλα. Je réponds que le γὰρ des Grecs n'exprime pas toujours une liaison logique, et que δῆλα τυφλῷ est une espèce de proverbe qui n'a pas besoin de relatif antécédent.

Page 289. — L'éducation, les enfans et la garde de l'État. Bekker, p. 247 : παιδείας τε πέρι καὶ παίδων καὶ φυλακῆς τῶν ἄλλων πολιτῶν.

Ast et Stallbaum proposent de lire : παιδείας τε πέρι τῶν παίδων ; mais outre que παιδεία παίδων n'est pas une locution heureuse, cette correction détruirait précisément le point auquel Platon attache le plus d'importance, savoir, la communauté d'éducation entre les hommes et les femmes. L'éducation doit leur être commune, comme les enfans et la garde de l'État. Aussi a-t-on vu précédemment que les femmes devaient cultiver la musique et la gymnastique comme les hommes.

Page 301. — Tu viens de faire tout à coup

comme une incursion sur mon discours, sans me laisser de relâche après tant d'attaques. Bekker, p. 258 : ὥσπερ καταδρομὴν ἐποιήσω ἐπὶ τὸν λόγον μου, καὶ οὐ συγγινώσκεις στρατευομένῳ.

Orelli est le premier qui ait substitué à στρατευομένῳ la conjecture στραγγευομένῳ, qui a fait fortune et que Stallbaum et même Schneider ont introduite dans le texte. Mais στρατευομένῳ est dans tous les manuscrits, et se lie très bien à tout ce qui précède. Socrate parlant d'art militaire, emploie naturellement une expression qui s'y rapporte, et ὥσπερ καταδρομὴν ἐποιήσω amène στρατευομένῳ. Voilà bien des motifs de tenir à στρατευομένῳ. Qui croirait que Schneider, si scrupuleux observateur de la leçon des manuscrits, l'abandonne ici pour στραγγευομένῳ, qui n'est dans aucun? Schleiermacher, comme Bekker : *im Felde*.

Page 307. — Bekker, p. 263.

Ce morceau charmant sur la facilité des amans à tout admirer dans l'objet aimé, jusqu'aux défauts mêmes, est la source d'une foule d'imitations célèbres. Plutarque, *De la manière de lire les poètes; Du flatteur et de l'ami;* Lucrèce, IV, v. 1154; Horace, *sat.* I, 3, v. 38; Ovide, *De art. amand.*, II, v. 657; Tibulle, I, 4, 69; et enfin notre Molière, dans le *Misantrope*, act. II, sc. 5.

Page 313. — Ainsi l'opinion a son objet à part, la science de même a le sien, chacune d'elles se manifestant toujours comme une faculté distincte. Bekker, p. 268 : κατὰ τὴν αὑτὴν δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὑτῆς.

Un assez bon nombre de manuscrits et Ficin donnent : κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν, ἢ κατὰ τὴν αὑτὴν δύναμιν ἑκατέρα τ. α., mais il est bien reconnu aujourd'hui que les cinq premiers mots ne sont qu'une glose, et que la vraie leçon est celle que Ast a proposée, que confirment les meilleurs manuscrits, et que Bekker et Stallbaum ont adoptée. Schneider va plus loin, et il propose, avec un seul manuscrit, de retrancher αὑτὴν dans la vraie leçon κατὰ τὴν αὑτὴν δύναμιν ἑκ.... En effet, αὑτὴν semble en contradiction avec ce qui précède, savoir ἄλλην δύναμιν, avec le commencement même de la phrase, et avec ce qui suit : τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην. Je suis fort tenté, comme Schneider, de voir, dans αὑτὴν un débris de la glose déja signalée et retranchée par Ast. Je corrige donc ainsi ma traduction : *chacune en tant que faculté distincte,* ou *par une énergie qui lui est propre.* Je n'ai pas la moindre répugnance à puiser

tour à tour dans divers manuscrits. Mais comment Schneider peut-il garder cette liberté dans les liens de son système, et préférer un seul manuscrit très médiocre à l'autorité de tous les autres, même de ceux qu'il a reconnus excellens précisément pour cette même phrase?

Page 318.—Cet amateur de spectacles. Bekker, p. 271 : [ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων, καὶ....]

Ast est le premier qui ait proposé de retrancher ces mots comme oiseux et nuisant à la clarté de la phrase; et cette raison a persuadé Schleiermacher et Bekker. Cependant cette leçon se trouve dans tous les manuscrits, un seul excepté. Schneider a fait voir que pour ôter toute obscurité il suffit de changer la ponctuation, de mettre une virgule avant ἐκεῖνος, et de retrancher celle que l'on met ordinairement après φιλοθεάμων. Au reste, toute cette distribution de virgules ne signifie rien, et même sans cela la phrase est parfaitement claire. Ἐκεῖνος ὁ φιλοθεάμων est une reprise de ὁ χρηστός, avec une nuance de ridicule de plus.—Ce passage sur le beau absolu rappelle et résume la discussion du *Banquet*.

FIN DU NEUVIÈME VOLUME.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME NEUVIÈME.

→→ 35

→ 110

25

→→ 3:2

311





